



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

Gonçalo José Gomes Figueiredo

DE FRUITIONE

FRUIÇÃO E METAFÍSICA

NO PENSAMENTO DE JOÃO DUNS ESCOTO

Tese apresentada ao Programa doutoral em Filosofia
para obtenção do grau de Doutor em Filosofia,
sob a orientação do
Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos

Porto 2014

Resumo

O tema principal desta investigação de doutoramento é a fruição na sua relação com a metafísica em João Duns Escoto, autor de vasta obra teológica e filosófica, que no seu comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo trata, logo na distinção primeira, da temática da fruição que aqui nos ocupa.

Na primeira parte, depois de percorrermos os mais significativos marcos na história da *fruitio* no pensamento medieval (Agostinho, Pedro Lombardo, Alexandre de Hales, Boaventura e Tomás de Aquino) apresentam-se os textos principais onde o Doutor Subtil a discute, designadamente a *Ordinatio* e a *Reportatio I-A*. O mais importante contributo das noções agostinianas, que faz a primeira distinção entre «usar» e «fruir», justamente compilada por Pedro Lombardo no início do livro I da *Sentenças*, corresponde à distinção entre «propter se» e «propter aliud», e o abuso como a perversão de quando se frui do que se deve usar ou se usa do que se deve fruir.

Na segunda parte apresentam-se as mais relevantes temáticas da metafísica de Escoto. Os temas foram escolhidos por se confrontarem com a fruição, permitindo aprofundar o entendimento desta. Por isso, conhecimento e vontade, são temas que percorrem todo o trabalho, ao lado do conceito de ente unívoco, que permite analisar a fruição quanto aos possíveis agentes.

Na terceira parte conjugam-se os dois temas orientadores desta investigação. Por isso, «corpo» e «paixões» são os lugares desse cruzamento, onde a fruição, guiada pelos princípios metafísicos, permite uma recta interpretação da moralidade da ação em ordem à fruição plena que é a beatitude, como felicidade desejada. Em sentido inverso a fruição permite a “encarnação” desses tópicos metafísicos impedindo que estes últimos fiquem reféns de uma mera intelectualidade estéril.

Palavras-chave: fruição, virtude, uso, abuso, vontade, infinito, contingência, matéria, metafísica.

Abstract

The main theme of this thesis is enjoyment and metaphysics in John Duns Scotus, author of a vast theological and philosophical work, which in its commentary on the Peter Lombard's *Sentences*, on its first distinction, analyse enjoyment, the subject that concerns us here. After a walk through the milestones in the history of medieval thought (Augustine, Peter Lombard, Alexander of Hales, Bonaventure and Thomas Aquinas) are presented the texts of the Subtle Doctor, namely the *Ordinatio* and the *Reportatio* I-A.

The main contribution retain the Augustinian notions where it makes the first distinction of 'use' and 'enjoy' which corresponds to the distinction between 'propter se' and 'propter aliud', and abuse as the perversion of when frui of what to use or uses of what to enjoy.

The second part presents the main themes of Scotus's metaphysics. The themes were chosen to confront the enjoyment. Therefore, knowledge and will, are themes that run throughout the work side of the univocal concept of being that necessary to analyze the enjoyment for the possible agents.

In the third part attempts to combine the two themes. Therefore, "body" and "passions" are the places that intersection, where the enjoyment, guided by metaphysical principles, allows a correct interpretation of the action of morality in order to fully enjoyment that is bliss, as desired happiness. Conversely enjoyment allows the "incarnation" of these metaphysical topics preventing the latter become hostages of a mere barren intellectual.

Keywords: enjoyment, virtue, use, abuse, will, infinite, contingency, matter, metaphysics.

Primum rerum Principium mihi ea credere, sapere, ac proferre concedat, quae ipsius placeant
maiestati et ad eius contemplationem elevent mentes nostras.

Domine Deus noster, Moysi servo tuo, de tuo nomine filiis Israel proponendo, a te Doctore
verissimo sciscitanti, sciens quid posset de te concipere intellectus mortalium, nomen tuum
benedictum reserans, respondisti: *Ego sum, qui sum*. Tu es verum esse, tu es totum esse.

Hoc, si mihi esset possibile, scire vellem. Adiuvam me, Domine, inquirentem ad quantam
cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertingere nostra ratio naturalis ab ente, quod de
te praedicasti, inchoando.

Iohannis Duns Scoti, *Tractatus de primo principio*, I, 1.

Índice geral

Resumo.....	2
Abstract	3
Siglas e Abreviaturas	7
 Introdução.....	 8
 I. Parte: A FRUIÇÃO	 15
A. Antecedentes.....	15
Agostinho	15
Pedro Lombardo.....	21
Alexandre de Hales.....	27
Boaventura	32
Tomás de Aquino.....	44
Henrique de Gand	54
B. João Duns Escoto: <i>Ordinatio</i> , I, d. 1	57
Parte primeira – Sobre o objeto da fruição.....	58
Parte Segunda – Sobre a fruição em si.....	72
Parte Terceira – Sobre o sujeito da fruição.....	82
<i>Reportatio</i> I-A.....	90
 II. Parte: METAFÍSICA	 104
Ciência Metafísica	105
Objeto primeiro da metafísica	112
Conceito unívoco.....	125
Transcendentes	131
Distinção modal.....	136
Finito e infinito	139
Contingência.....	145
Matéria e forma	149
Natureza comum e princípio de individuação	154
Universais	158

Individuação	162
Conhecimento	169
 III. Parte: FRUIÇÃO E METAFÍSICA	 185
A – Beatitude.....	185
B – Paixões	189
<i>Filosofia Grega</i>	190
<i>Aristóteles</i>	190
<i>Agostinho</i>	191
<i>Duns Escoto</i>	193
C – Paixões e corpo	206
D – Vontade, conhecimento e ação	209
<i>Fonte da bondade ou malícia moral</i>	213
<i>Atos imputáveis</i>	216
<i>Ato externo</i>	220
E – O paradoxo da vontade.....	224
 Conclusão	 234
 Bibliografia	 238
1. Fontes	238
1) Edições	238
2) Traduções e edições de obras de Duns Escoto	238
3) Autores antigos e medievais	240
2. Estudos escotistas	241
1) Bibliografia	241
2) Congressos escotistas	242
3) Estudos	242
3. Outros estudos	248
 Índice de Autores Antigos e Medievais	 251

Siglas e Abreviaturas

Siglas usadas:

a. – articulum
art. – articulum
c. – capitulum
concl. – conclusio
d. – distinctio
l. – liber
n. – numerus
p. – pars
Prol. – prologus
q. – quaestio
q.un. – quaestio unica
vol. – volumen

Para as obras de Duns Escoto:

Ord. – *Ordinatio* (seguimos a Ed. Vaticana, edição crítica do texto latino, indicando o volume em numeração romana seguido da página, quando esta não estiver disponível usamos a Ed. Vivès, Wadingo)

Lect. – *Lectura*

Report. – *Reportatio Parisiensis*

Report. I-A – *Reportata examinata*

TPP – *Tractatus De Primo Principio*

QQMet. – *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*

QQ De Anima – *Quaestiones super libro De Anima*

Quodl. – *Quodlibet*

Outros autores:

DCD – Agostinho, *A Cidade de Deus*

Conf. – Agostinho, *Confissões*

De doct. christ. – Agostinho, *De doctrina christiana*

De Trint. – Agostinho, *Sobre a Trindade*

De lib. arbitr. – Agostinho, *Diálogo sobre o livre arbítrio*

De Concordia – Anselmo, *De Concordia praescientiae, et praedesstinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio*

De consol. – Boécio, *A consolação da Filosofia*

STh – Tomás de Aquino, *Summa theologiae*

Itin. – Boaventura, *Itinerário da mente para Deus*

As siglas da Sagrada Escritura são as consagradas na Edição da Vulgata.

Introdução

No contexto da distinção primeira do primeiro livro do *Comentário* de João Duns Escoto (1266-1308) às *Sentenças* de Pedro Lombardo pergunta-se sobre a realidade da fruição. É este tema que aqui nos vai ocupar enquanto tal, bem como os conceitos e problemas que lhe estão diretamente relacionados.

Parece-nos que Escoto trata a temática da fruição no início do seu comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo não apenas porque o Mestre o faz, tal como todos os comentadores, mas porque aqui se conjuga uma série de problemáticas que são centrais para Escoto enquanto filósofo e enquanto teólogo.

São colocadas três questões que tocam simultaneamente nos mesmos pontos nevralgicos: a origem do mundo, o destino do homem e a causa do mal, e que remetem no esquema escotista para a centralidade da caridade, o problema da vontade e a possibilidade da fruição. A par disto o tema da liberdade é determinante para ler com os dados da revelação cristã a filosofia grega que, à época, fervilhava na sua novidade e busca de compreensão, quer pelos mais entusiastas quer pelos mais reticentes. Importa não esquecer que o tempo que é dado viver a Escoto é de grande turbulência doutrinal. Estão sobre a mesa os pesos pesados da reflexão, simbolizada no conflito entre Escola de Artes e a Faculdade de Teologia, Aristóteles por um lado, independentemente da mediação árabe, e as condenações de 1277. Neste clima de agitação intelectual Escoto não renega nem a sua origem franciscana, inserido no que se poderia chamar de «Escola», orientado pelo espírito de atenção ao concreto da criação com Francisco de Assis e pela elevação especulativa de Boaventura, como também não nega, antes aproveita, a grande tradição agostiniana e anselmiana. E é exatamente a estes dois Doutores da Igreja que Escoto recorre como autoridade para debater a problemática da vontade.

Mas, em que medida a vontade é pedra de toque para fazer essa leitura das novidades filosóficas salvaguardando a fidelidade da fé? Por um lado a liberdade, ao mesmo tempo que põe a salvo a bondade de tudo o que existe, afirma a sua proveniência de um ato criador segundo a vontade amorosa do Ser Infinito que faz não apenas porque pode mas porque quer. Fica assim afastado o necessitarismo grego, expresso em discussões tão prementes como a eternidade do mundo e os futuros contingentes, exatamente pela contingência do mundo quer quanto à liberdade da causa primeira quer quanto às causas do agir livre do homem. Por outro lado, afirmada a liberdade do ato criador e a natureza absolutamente livre de Deus afirma-se também a liberdade do homem chamado (convocado) à união com Ele como seu fim último não por uma necessidade

natural mas por uma adesão livre; e à maneira agostiniana e anselmiana fica resolvido o problema do mal.

Um dos primeiros contactos que tivemos com o pensamento de Escoto foi sobre a problemática da liberdade¹. Percebemos aí a inovação teórica do seu pensamento, que traduz fielmente a sua filiação espiritual franciscana num optimismo antropológico, e o contraste com visões mais intelectualistas da própria realidade do homem. Nós próprios nos lamentámos que Escoto não tivesse a disciplina mental de Tomás de Aquino na apresentação do seu pensamento, constantemente interrompido por notas e comentários que o tornam, na sua subtilidade, difícil de ler. Mas, exatamente esse modo de exposição mostra o seu desejo de traduzir, em conceitos o mais acertados possível, uma realidade tão complexa e que se diz de tantos modos.

Com o avançar do estudo e da leitura dos textos de Escoto fomos percebendo que a vontade, considerada em si mesma, fica aquém de um enquadramento mais amplo que a justifica e lhe confere contornos precisos. Neste sentido a fruição, onde se jogam temas tão importantes, como já referimos, encaixa a vontade no plano superior a que poderíamos chamar de metafísico. Pela implicação que se dá na fruição entre vontade, conhecimento e fim, ela é, no nosso entender, uma verdadeira chave hermenêutica da metafísica de Escoto, conferindo-lhe a nota da afectividade sempre presente no pensamento do Doutor Subtil, aliada ao mais alto grau de rigor especulativo.

Para o que aqui nos interessa encontramos reunidas na distinção que trata da fruição as notas que fundamentam o pensamento de Escoto sobre a liberdade. E é disso que vamos aqui tratar, ainda que de forma introdutória e pouco desenvolvida. O que nos propomos agora fazer mais não é do que a leitura das passagens onde o mestre Escocês problematiza a vontade na sua relação com o intelecto e como possibilidade de fruição ou, se quisermos, adesão com amor à Trindade, nas palavras do Santo Bispo de Hipona. Dito isto, não temos nenhuma pretensão de originalidade, recorrendo a uma metodologia assente num tratamento dos textos exploratório das articulações entre fruição, metafísica e volição. Importa ainda dizer que neste ponto da nossa investigação, desenvolvida em ordem à elaboração da tese para a obtenção do título de doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, conscientemente dispensámos um recurso mais intenso à bibliografia secundária (a que existe sobre o tema específico da tese é em número muito reduzido) ou de comentários, atendendo quase exclusivamente ao próprio texto de Escoto. Também por uma questão de delimitação do nosso trabalho, sabendo que isso é uma limitação dada a natureza polemizadora do pensamento de Escoto, não atendemos aos autores com que diretamente

¹ FIGUEIREDO, G., “Liberdade e necessidade em Escoto”, in *Itinerarium* 195 (2009) 481-494.

discute, a saber, mais Henrique de Gand que Tomás de Aquino e Godofredo de Fontaines. Se é compreensível o quase silenciamento destas referências internas do texto e dos contemporâneos de Duns Escoto, não seria admissível esquecer as bases da filosofia e teologia do Doutor Franciscano, designadamente Agostinho, Alexandre de Hales, Boaventura e Anselmo em quem se fundamenta, como também Aristóteles que reinterpreta criticamente. Para Agostinho o *De libero arbitrio*, *De diversis quaestionis*, *De doctrina christiana*, *De Trinitate*, *Retractaciones* I c.9 (onde Escoto colhe a repetida frase “nada está tanto no poder da vontade como a própria vontade”), *De civitate Dei*, para Anselmo *De casu diaboli* e o *De conceptu virginal*, e para Aristóteles a *Física*, a *Metafísica* VIII e IX, e a *Ética a Nicómaco* livros III, VI, X, são os textos fonte.

Embora dispersa por toda a obra, a consideração do tema da vontade mereceu a Escoto tratamento específico em passagens da maior importância para este trabalho:

- a) *QQMet.*, IX, q. 15, sobre a relação entre a natureza e a vontade²;
- b) *Quodl.*, XVI, onde se pergunta se a liberdade da vontade e a necessidade natural são compatíveis no que toca ao mesmo objeto e ao mesmo ato³;
- c) *Ord.* III, d. 17, q. un, (IX, 563-571): onde se trata se Cristo teve duas vontades⁴.

A temática da fruição não é algo que tenha aparecido sem antecedentes no pensamento de Escoto. O pensador escocês é herdeiro de uma longa tradição que acolhe e interpreta conferindo-lhe uma leitura pessoal. Chamou-nos a atenção a temática da *fruitio* por ser o primeiro tema tratado nos seus comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo. Logo depois do seu inusitadamente longo Prólogo, o mestre franciscano dedica toda a primeira distinção a essa temática. Isto só por si seria significativo e digno de nota. Ao verificarmos a interpretação que faz do objeto da fruição e no seguimento da tradição agostiniana que distingue a fruição do uso, procurando o objeto digno da fruição levantam-se diferentes problemas mais diretamente relacionados com a ética, por estar em

² DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, Introducción, traducción y notas de Cruz Gonzáles Ayesta, Cuadernos de Anuario Filosófico 199, Pamplona 2007.

³ Em ALLUNTIS, Félix, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales*, Edición bilingüe, Introducción, resumens y versión de Félix ALLUNTIS, BAC Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid 1968 e trad. inglesa em John DUNS SCOTUS, *God and creatures, the Quodlibetal Questions*, Translated with an Introduction, Notes and Glossary by Alluntis, Felix and Wolter, Allan B., The Catholic University of America Press, Washington DC 1975. Este texto foi objecto de estudo na nossa dissertação de mestrado apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

⁴ Em DUNS ESCOTO, *Jesucristo y Maria* (Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22), Dirección, presentación e introducción general de José Antonio Merino, traducción del texto latino y comentarios de Alejandro Villalmonste, BAC Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid 2008.

causa a vontade, mas dizem também respeito à gnosiologia pelo conhecimento possível do objeto desejado. O conhecimento possível de Deus e dos seres a Ele referidos implica a teoria escotista do conhecimento. E partindo daqui também a ciência do ente enquanto ente é problematizada.

Percebemos, assim, como estes temas, tão densos e complexos, e que têm em Escoto uma leitura tão tradicional quanto original, se interligam de forma próxima sob uma mesma preocupação: o fruir retamente da realidade última e o uso devido das coisas orientadas para esse fim último.

Escoto aborda a questão em três pontos: 1) O objeto da fruição, 2) a fruição em si, e 3) o sujeito da fruição. Quanto ao objeto da fruição (p. 1) colocam-se duas questões: 1) se o objeto da fruição por si é o fim último, e 2) se o fim último tem uma só razão de fruir. Para responder a esta segunda questão Escoto considera quatro aspectos: a) a possibilidade de o viandante fruir; b) a possibilidade do homem *pro statu isto* fruir quanto à potência absoluta de Deus; c) a possibilidade do homem fruir quanto à potência de criatura e d) sobre a fruição do compreensor e do viandante quanto ao facto.

Sobre aquilo que pode ser fruído igualmente se levantam diversas e importantes questões, a mais recorrente é saber se a fruição é um ato da vontade ou da inteligência, bem como saber se só o fim último deve ser fruído e a possibilidade de conhecer esse fim último, que só pode ser por conveniência um fim infinito. O que implica perguntar como pode um ser finito conhecer um objeto infinito, ou como pode o homem conhecer o seu fim último.

Como mais à frente se tratará, importa ver que segundo a metafísica de Escoto os dois maiores tipos de seres, o ser infinito, necessariamente único, e os seres finitos ou criados, têm maneiras diferentes de fruir. A contingência, no que diz respeito aos seres finitos racionais, dotados de vontade e de inteligência, depende da própria contingência destes seres onde a liberdade é componente indispensável da própria vontade, pois como Escoto não se cansa de repetir: a vontade ou é livre ou não é vontade.

A isto se acrescenta o próprio modo de atuar da vontade, que Escoto aponta como o modo verdadeiro de fruir do homem. Importa, todavia, considerar o homem nas várias circunstâncias, quer como ser viandante, quer como habitante na pátria e mesmo como condenado.

Este tratamento tem implicações importantes na justificação da realidade do mal, quer no homem quer nos anjos. Perante um bem infinito e absoluto pergunta-se da possibilidade de recusar aquilo que a inteligência apresenta como o mais excelente. A permanência ou a virtude de fortaleza e permanecer no bem não é algo que seja dado de uma vez para sempre, mas um trabalho que se tem de manter sempre, mesmo na pátria.

Os diferentes modos de atuar, segundo a vontade e segundo a natureza, dizem modos diferentes de agir e responder perante circunstâncias diferentes.

Ao tratar-se da fruição tocam-se temas interessantes e de maior alcance, como por exemplo o conhecimento, a escolha livre que obedece unicamente ao seu querer, o prazer e a satisfação, o ordenamento do amor ou o amor ordenado.

Quando formulámos a ideia primeira para este trabalho sabíamos de antemão das dificuldades de ler Duns Escoto, a todos os níveis justamente apelidado de Doutor Subtil. Depois do nosso trabalho sobre vontade e liberdade no *Quodlibet XVI*, apresentado na Universidade de Coimbra, sob a orientação do Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho, tivemos plena advertência do muito que este mestre franciscano tem para oferecer ao pensamento actual, bem como da dificuldade em esmiuçar todas as suas subtis distinções e sucessivos aprofundamentos no grande diálogo que travou com os seus contemporâneos. A par destas patentes dificuldades, que em filosofia sempre se convertem em grandes desafios, a sua figura continuou a exercer sobre nós um crescente fascínio e considerável admiração.

Dentre as muitíssimas temáticas onde Duns Escoto deu o seu particular contributo e pessoal cunho no modo de as tratar, a metafísica é, seguramente, a mais eminente. Procurando um fio condutor para o seu pensamento metafísico, aquilo que poderia guiar uma leitura do seu pensamento, encontramos os dois grandes princípios bíblicos *Ego sum qui sum* (Êxodo, 3, 14) e *Deus caritas est* (1Jo 4, 16). E destes pareceu-nos que se poderia deduzir logicamente o tema da fruição como uma chave interpretativa do seu pensamento. Para fundamentar esta intuição procuraremos na primeira parte fazer um historial desta temática na idade média, com a consciência de muito ficar por estudar. Começando por Agostinho passamos a Pedro Lombardo e deste a alguns dos seus comentadores, preferentemente os da Escola Franciscana, Alexandre de Hales e Boaventura, sem esquecer o dominicano Tomás de Aquino. É sob esse pano de fundo que concluímos a primeira parte com uma apresentação dos textos centrais de Duns Escoto sobre a fruição.

Antes de tratarmos alguns temas onde se joga a fruição com a metafísica ou as implicações metafísicas na temática da fruição (na terceira e última parte do nosso trabalho), julgámos importante apresentar alguns dos principais tópicos do pensamento filosófico de Duns Escoto (na segunda parte, onde trataremos da metafísica).

A propósito da tradução e do uso do latim, procurámos sempre que possível usar os textos no original, pese embora o nosso conhecimento desta língua nos obrigar a recorrer também a traduções fiáveis. Com isto nos confrontámos com algumas dificuldades, designadamente no que diz

respeito ao uso pouco habitual em português de alguns termos, a saber: fruenta, fruível, elicitar (como sinónimo de querer, escolher ou eleger, usaremos intencional e preferentemente esta forma), brutos. Optamos por manter a proximidade com o latim *bruta* (*Utrum bruta fruuntur*), sendo certo que a tradução mais correcta poderia muito bem ser o irracional, aquilo que está desprovido de razão, tendo apenas a alma vegetativa e sensitiva, as bestas, em sentido geral de *bestia*, animal selvagem ou doméstico. Por isso, não se podem confundir sem mais com o *rudis*, grosseiro, rude, bruto, inculto, ignorante. Diferencia-se assim do superior, Deus, os anjos e o homem, como do inferior, as coisas, particularmente as coisas inanimadas. O mesmo se diga do termo paixões, que sendo uma tradução literal nós a assumimos no sentido de afecções ou afectações, como algo que se abate sobre o sujeito, seja ele a alma ou o ente. Optámos, mesmo assim, por manter a máxima proximidade ao original latino, sem pudores de puritanismo de linguagem.

Foi incorporado nesta tese um estudo que foi o resultado do seminário de doutoramento sobre as emoções e a sua relação com as paixões. Outro capítulo que incorporámos, a análise da parte II da distinção 1 do comentário de Escoto ao I livro das *Sentenças*, foi apresentado primeiramente no *De Natura*, VI Congresso Internacional de la Sociedad de Filosofia Medieval, Salamanca, Dezembro de 2012, e que aguarda publicação.

*

Porque é de justiça que se deixe lavrado o agradecimento a quem de direito, exprimo a minha profunda gratidão, primeiramente, ao Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos que orientou este trabalho e de quem tivemos o prazer e a honra de ser Assistente na Disciplina de Filosofia Medieval, no Curso de licenciatura de Filosofia desta Faculdade, em 2012-2014; ao GFM – Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – pelo muito material que obtive e disponibilizou, aos colegas de doutoramento Patrícia Calvário e João Rebalde, e, de modo particular, à Doutora Paula Oliveira e Silva que muito nos apoiou com o seu saber agostiniano. Uma referência também ao Prof. Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves, para quem estudar Duns Escoto “é comer nozes com casca”, pelas suas sábias indicações. Em nota de gratidão lembro também o saudoso Prof. Manuel Barbosa da Costa Freitas, memória inspiradora de grande escotista, que se fez presente pelos seus textos tantas vezes consultados, lidos e atentamente escutados. A quem sempre de forma solícita nos facultou o acesso à Biblioteca da Ordem Franciscana do Seminário da Luz deixo o meu muito obrigado na pessoa do bibliotecário, Prof. Doutor Isidro Pereira Lamelas, e da funcionária e amiga Carla Maurício. Estou também grato à Província Portuguesa da Ordem Franciscana, na pessoa do seu Ministro Provincial, pela oportunidade de fazer este estudo e pelo interessado incentivo com que o acompanhou. A gratidão é também grande para

com aqueles que pelo seu incentivo e carinho não deixaram que este trabalho se ficasse por boas intenções, designadamente os meus pais, António e Rosa, e a minha irmã Alexandra.

À boa maneira franciscana: Seja por caridade.

I. Parte:

A FRUIÇÃO

A. Antecedentes

Os antecedentes do tema tratado por Escoto na distinção primeira do livro primeiro da *Ordinatio* (Ord. I, d. 1) encontram-se em vários autores. A sua primeira síntese deve-se a Pedro Lombardo nas suas *Sentenças* que bebem de modo particular de Agostinho de Hipona. Depois deste tratado, consagrado como manual do ensino de teologia até à sua substituição pela *Suma Teológica* do doutor Angélico, o tema foi abordado pelos comentadores com mais ou menos profundidade, mas todos lhe dedicaram alguma atenção. O facto é que se foi Lombardo o autor que inscreveu este tópico na reflexão teológica, ele remonta a Agostinho. E deste último que trataremos para começar, seguindo depois pelos posteriores, procurando ver como o tema da fruição se prestou a diferentes interpretações de acordo quer com as sensibilidade dos comentadores, quer com as preocupações das épocas em que as *Sentenças* foram lidas.

Agostinho

Agostinho trata a fruição de diversas maneiras e deixou alguns pensamentos que serão repetidos e serão consagrados como autoridade no tratamento do tema. A primeira distinção é entre usar e fruir, pois há coisas que devem ser fruídas e outras usadas e outras ainda que devem ser usadas e fruídas. Sabendo que a perversão é fruir do que deve ser usado e usar do que deve ser fruído. Outro aspecto agostiniano, que estará presente em todas as reflexões posteriores, é o fruir de um objeto por si mesmo como fim ou o uso dele em ordem a outro. Tal distinção remete para um conceito de ordem, importantíssimo em Agostinho, e que continuamente será procurado pelo pensamento posterior, quer no âmbito filosófico quer no teológico e da moralidade dos atos. Em seguida, perguntar-se-á se as virtudes devem ser fruídas por si mesmas ou em função de um bem maior que elas permitem alcançar.

Embora não seja o autor que especificamente nos interessa para a temática da fruição, o seu contributo nesta matéria é incontornável, como em quase todas as demais do pensamento medieval e não só, quer pela distinção que faz nos conceitos, quer pelas próprias definições que oferece, e que os autores medievais vão ter grandemente em consideração e que são como que estribilhos que se repetem e dos quais fazem abundante uso com o peso da autoridade.

Fruir e usar (*frui – uti*)

Na ordem hierárquica dos seres, é claro para o Bispo de Hipona que se devem *usar* as coisas que remetem para Deus mas apenas Ele deve *ser fruído*. Compreende-se, segundo esta implicação, a anterior distinção que Agostinho faz entre sinais e coisas (*signa et res*) no início da sua obra *De Doctrina Christiana*. Os sinais são coisas que remetem não para si mesmos mas para aquilo que é representado. Muito rapidamente e de modo grosseiro, olhando a relação das palavras com as coisas, podemos intuir a relação dos sinais com a realidade onde as coisas, porque são independentes da mente finita que as diz ou pensa, têm maior valor ontológico do que a ideia delas ou o seu nome. Existir na realidade é melhor do que apenas existir na mente e não ir ao melhor é interromper um processo que reclama a sua conclusão: passar daquilo que assinala ao que é assinalado. A insensatez estará então em não aderir à realidade e aderir ao que aponta mesmo que aponte para dizer que isso não existe.

A distinção agostiniana entre fruir e usar, formulada no *De doctrina christiana* I, 4, 4, entre as coisas que devem ser gozadas e as que devem ser usadas, e as coisas que devem ser fruídas e usadas, insere-se na sua problemática ontológica dos bens e as consequências éticas da ordem do ser⁵. As coisas que são de fruir tornam-nos abençoados e felizes, e nisto está a realização da ética. As coisas que são de usar ajudam-nos a conseguir as coisas que nos fazem abençoados; têm, por isso, um valor instrumental, de meio e não de fim. O que é maximamente deve ser maximamente fruído como norma moral de correspondência com o ser. Ser, fruir, e agir retamente correspondem-se e coincidem em Deus fonte de ser que se frui maximamente e de modo adequado à sua atualidade por nada maior haver do que o próprio onde todo o seu agir é perfeitíssimo porque decorre da sua máxima perfeição. É em ordem a este máximo, de ser, fruir e agir, que todas as coisas devem ser dispostas segundo a ordem e a gradatividade da proximidade e perfeição. A primeira distinção no ser é entre aquilo que é por si mesmo, e neste sentido apenas Deus é, “Ego sum”, e tudo o mais que é, é por outrem como efeito de uma causa anterior.

Assim, o homem deve apenas fruir de Deus, aquele que é por si mesmo, e por Ele fruir ou usar todas as coisas. A suprema realidade (*summa res – summum bonum*), ou seja, a Trindade, é o que deve ser fruído. Sob a definição de fruição que Agostinho oferece “frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam” (*De doct. Christ.* I, 4, 4) com frequência se toma a fruição como sinónimo

⁵ Na verdade, esta distinção insere-se no contexto da “magna questão” (*magna quaestio*) da relação entre o amor a Deus e o amor ao próximo (*De doct. christ.* I, 22, 20). Note-se ainda que já antes do *De Doctr. christ.* Agostinho abordara com alguma extensão esta noção no *De diversis quaestionibus* que começa precisamente pela distinção entre *fruendum* e *utendum*.

de amor. O gozo, de facto, pode ser entendido como a última realização ou consumação do amor, um descanso ou repouso perpétuo na eternidade abençoada. Mas há modos imperfeitos e inferiores de amor e, por isso, há também modos imperfeitos e inferiores da fruição. O “propter se ipsum”, o que é por si mesmo, difere do que é por outrem e faz a diferença no fruir ou usar como também nos diferentes modos de fruir. Há realidades que não podem ser reduzidas a instrumentos exactamente pela sua perfeição ontológica.

Na relação causal em que as coisas originam símbolos pelos quais as podemos pensar e na relação de referimento ou de remeter em que o menos aponta para o mais, podemos perceber o paralelo da relação entre fruir e usar. O usar é referir ao bem maior os bens menores, por causa dos bens maiores e o fruir é estar na posse daquilo que causa os outros bens advenientes ou que dele provêm.

É claro que na máxima fonte do ser está o ponto de chegada do itinerário do homem e de tudo o que é por outrem (onde este ponto de chegada coincide com o ponto de partida) e também é evidente que devendo-se usar tudo o que remete para esse Bem Sumo e só d’Ele fruir.

O problema levanta-se quando nos perguntamos pelo estatuto do homem nessa relação de referimento e de causa, pois o homem é ao mesmo tempo um fabricante de coisas e uma coisa a fazer, um quê e um quem. De facto, se do homem se deve fruir ou usar, será debatido por quase todos os medievais que leremos a propósito da fruição.

O estatuto ontológico do homem é uma difícil questão que implica, na temática que aqui nos ocupa, saber se o homem deve ser usado ou fruído. O facto de partilharmos a materialidade das coisas criadas manda que do homem se faça uso como de todas as coisas que são por outrem, mas o facto de sermos criados à imagem e semelhança de Deus,⁶ põe-nos, segundo os nossos autores, na situação do objeto da fruição.

Se à fruição atribuímos o sinónimo de amor caridade, por um lado fica claro que Deus deve ser amado e as coisas devem ser não amadas mas usadas, cuidadas, por outro lado também fica claro que o homem deve ser amado. A razão é teológica e mais ainda sancionada com a autoridade de Cristo: “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo é o cumprimento de toda a lei” (Mt 22, 37). Porém, é claro que assim como o amor ao próximo é por causa do amor a Deus, por causa do amor a Deus se ama o próximo, quer como fim último quer como causa primeira. O amor a Deus orienta o amor ao próximo. Uma formulação que pode abranger estes dois polos é a superação pelo *in Deo*, como veremos.

⁶ Gen 1, 26: “Deus disse: «Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança»”.

Poderíamos estar diante de uma contradição que admita somente a fruição para o bem supremo e o uso para os bens derivados a par do mandamento de amar, no sentido de fruir, para um bem criado que é o homem. Fruir do homem parece ser, com fundamento na Sagrada Escritura: “Maldito o homem que pôs a sua esperança noutro homem” (Jer 17,5), algo abusivo e perverso. Porém, supera-se esta contradição recorrendo a um versículo, que diversos autores tratam e citam, como veremos, “Ita, frater, ego te fruar in Domino” (Fil 20), onde o particular enfase será posto no “in Domino”. Sem hipotecar o fim último que é o próprio Deus Ele deve ser fruído no homem e mais do que qualquer homem. A explicação desta passagem paulina vem no *De doctrina christiana* I, c.33, 37: “Se não tivesse acrescentado «no Senhor» mas dissesse somente «gozo de ti» nele teria posto a esperança da sua felicidade”. Por isso, continua “quando fruis do homem em Deus, mais fruis de Deus do que do homem, porque fruis do bem que te pode fazer feliz”. Se o gozo estivesse no homem seria descansar a meio caminho, “atolado” é a expressão agostiniana, o que seria consequência da soberba. Por outro lado a rectidão manda prosseguir o caminho até ao fim e não se deter em nenhuma etapa, e é nesse fim que se encontra a perfeita quietação e repouso, “porro quoniam in via sumus”⁷.

Não devendo o homem fruir do homem, no sentido de não esperar algo que ele não pode por si dar, pois o homem não pode satisfazer o desejo de felicidade de si mesmo ou de outro, está sujeito ao tempo, privado de eternidade pela sua condição criatural, e por isso ameaçado pelo fim e pela morte, perguntamos como poderemos fruir daquele que será a resposta e repouso ao inquieto coração. Como pode o homem fruir de Deus se isso implica vencer o abismo intransponível do entre cá e lá. Agostinho apercebeu-se da complexidade do problema e tentou a sua resposta: “Portanto, por concupiscência ou por amor, não que a criatura não deva ser amada, mas se esse amor se refere ao Criador, já não será concupiscência, mas será amor. De facto, é concupiscência quando a criatura se ama por causa de si. Neste caso, a concupiscência não favorece quem se servir dela, mas corrompe quem dela fruir. Ora, sendo a criatura igual a nós ou a nós inferior, havemos de nos servir da inferior, tendo Deus em vista, e fruir da igual como em Deus. Do mesmo modo que deves fruir de ti, não em ti, mas naquele que te criou, assim deves também fruir daqueles a quem amas como a ti mesmo. Fruamos no Senhor não só de nós, mas também dos irmãos e, depois, não ousemos entregar-nos a nós mesmos e como que abandonar-nos ao que é inferior. Ora, a palavra nasce quando o que pensamos é de molde a pecar ou a fazer o bem. Logo, o amor, como mediador, une a

⁷ *De doct. crist.*, I, 17, 16.

nossa palavra e a mente da qual é gerada e associa-se a elas, como terceiro elemento, num abraço incorpóreo, sem nenhuma confusão”⁸.

O uso, equivalente a amar por causa de outro, oposto ao fruir, amar por si mesmo, abre espaço para a alternativa do amor como deleite por causa de Deus (*diliger propter Deum*). Onde não há espaço para oposição entre amar-se a si mesmo e ao próximo pois um e outro se assume no amor a Deus sobre todas as coisas e aos outros como a si mesmo por causa d’Ele. Salvaguardando-se, contudo, a referencialidade a Deus no ato de amar ou fruir. Porque o objeto da fruição é diferente, também a fruição é ela mesma diferente: a que tem um objeto menor é uma fruição diminuída daquela que tem um objeto maior, o próprio Deus, que, por isso, faz da fruição algo maior.

No sentido agostiniano, uso é empregar alguma coisa para obter outra maior que seja mais merecedora de cuidado e, por isso, constitui um bem maior. Dentro da temática do uso, Agostinho adverte para o uso ilícito ou abusivo. A imagem do peregrino⁹ é eloquente para demonstrar a possibilidade de um uso ilícito ou abusivo, pois o peregrino deseja alcançar um determinado fim, a pátria, que lhe proporcionará uma vez alcançada a alegria da chegada. Tal alegria é o contentamento de um percurso completado. O deleite pela jornada e o esquecimento da meta ofuscam o atrativo do destino. Assim, procurando fruir ou gozar daquilo que apenas deve ser usado, o peregrino torna-se um abusador fazendo mau uso do próprio caminho, ou não fazendo uso nenhum porque lhe retira o valor instrumental para lhe dar um valor final que efetivamente, para quem quer chegar ao fim, não o tem.

O abuso como uso impróprio é o uso daquilo que não é próprio para usar dessa maneira no respeito pela natureza da coisa usada ou de modo inconveniente segundo a natureza daquele que usa.

⁸ *De Trin.*, IX.8.13: “Ergo aut cupiditate aut caritate, non quo non sita manda creatura, sed si ad creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuuant sed corrumpit fruenter. Cum ergo aut par nobis aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad deum, pari autem fruendum sed in deo. Sicut enim te ipso non in te ipso frui debes sed in eo qui fecit te, sic etiam illo quem diligis «tanquam te ipsum». Et nobis ergo et fratribus in domino fruamur, et inde nos nec ad nosmetipsos remittere et quasi deorsum versus audeamus. Nascitur autem verbum cum excogitatum placet aut ad peccandum aut ad recte faciendum. Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur quasi medius amor coniungit seque cum eis tertium complexu incorpóreo sine ulla confusione constringit.”

Sobre o amor em Agostinho, o amor como desejo, a ordem do amor, o amor como origem, e a cobiça como algo contrário ao amor ordenado veja-se o clássico estudo de ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Instituto Piaget, Lisboa 1997.

⁹ *De doct. crist.*, I, 4, 4: “quomodo ergo si essemus peregrini”.

O ato da vontade foi amplamente estudado por Agostinho¹⁰. Apontamos quatro termos que servirão para tratar da vontade na sua relação com a fruição e que permitirão uma melhor compreensão dos autores sobre este tema. Primeiramente o *transire*, ir em demanda de alguma coisa; *referre*, como relacionar ou referir uma coisa com ou à outra; *inhaerere*, manter-se firmemente nalguma coisa, no sentido de uma adesão firme e *consolidada*; permanecer que é um termo particularmente importante no Evangelho de João.

Como atos da vontade, estes verbos, reflexos alguns, permitem também dar uma gradatividade ao modo de fruir ou usar, e fazem do próprio fruir e usar um ato da vontade. É assim evidente que quer o fruir quer o usar exigem o voluntário esforço da parte do homem, o exercício da sua faculdade motora livre.

Deleite e prazer

A vida feliz é por todos os homens desejada. E o que aproxima o homem desse seu fim último é o que deve ser maximamente desejado. Este ponto, o da felicidade beatífica na eternidade, será um norte em toda a reflexão moral da idade média, fortemente marcada por Agostinho, mesmo depois da entrada da ética laica de Aristóteles. O deleite beatífico implica, na compreensão bíblica e cristã, que Agostinho tão bem formulou e que a tradição assumiu, um repouso ou descanso¹¹. Tal estado beatífico implica deleite espiritual ou prazer e o completo descanso ou tranquilidade do querer, a plena satisfação da vontade.

A gradatividade no modo como se frui também pode ser vista nos termos que Agostinho usa: *amor*, *dilectio* e *caritas* que, podendo ser sinónimos, podem também indicar um grau no modo de fruir. O que não oferece dúvidas é o uso comparativo de termos como *habens*/ter ou possuir, *fruens*/gozar, e *laetitia*/deleite. O *gaudium*, ou alegria, que acompanha a fruição tem a sua máxima expressão e cume na plenitude da alegria que é a fruição da Trindade: “hoc est enim plenum gaudium nostrum quo amplius nos est, frui trinitate deo”¹².

¹⁰ Cf. PAGLIACCI, Donatella, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma 2003.

¹¹ As referências bíblicas ao Sábado vetrotestamentário são suficientes para fazer do repouso uma categoria de pensamento. Ele está presente na narração do mundo que desemboca no sétimo dia, o dia em que Deus descansou. No Novo Testamento ecoa o convite de Cristo: “Vinde a mim todos vós que andais cansados e oprimidos e encontrareis descanso para as vossas almas” (Mt 11, 29).

¹² *De Trinit.*, I, 8,18.

Pedro Lombardo

Dado que o tema que nos ocupa se situa no comentário de Duns Escoto às *Sentenças* de Pedro Lombardo, importa analisar o conteúdo dessas mesmas sentenças no que se refere ao nosso assunto¹³. Procuraremos identificar as fontes e os principais aspectos, conceitos e relação entre eles, a fim de, no seguimento da investigação, avaliar a dependência, fidelidade e acréscimo que o Doutor Subtil opera sobre o trabalho do Mestre das *Sentenças*.

Pedro Lombardo, nascido por volta de 1095/1100 na Lombardia e falecido a 1164 em Paris, para onde tinha sido nomeado bispo, deu continuação à herança beneditina reformada por Bernardo de Claraval, na Escola de Notre Dame de Paris e de Hugo de S. Vítor. Do seu ensino provém a celeberrima obra *Libri quator Sententiarum*, escrita pelos anos 1152 a 1153, fortemente inspirada no *Sic et Non* de Abelardo onde fica patente o seu espírito ordenado e metódico, porém desprovido de originalidade. As preocupações escolares são manifestas na recolha e compilação, tematicamente organizada, dos ditos ou sentenças dos Padres, passagens autorizadas dos Velho e Novo Testamento e Concílios da Igreja. Essas fontes são numerosas e nelas predomina Santo Agostinho. Mas também autores modernos são tidos em consideração como Ivo de Chartres, Alquério de Claraval, Gualter de Mortagne, Hugo de S. Vitor, Abelardo¹⁴. É à volta da obra de Pedro Lombardo que se desenrola uma copiosa literatura teológica pois as *Sentenças* tornam-se no século XIII o manual universitário de referência para o estudo da teologia¹⁵.

O Mestre das *Sentenças* trata do tema da fruição no Livro I, distinção 1, cap. 2: “Sobre as coisas que são de fruir, ou de usar, e das quais se deve fruir e usar” (*De rebus quibus fruendum est, vel utendum, et de his quae fruuntur et utuntur*) e cap. 3: “O que é fruir e usar” (*Quod sit frui et uti*).

¹³ Pedro LOMBARDO, *Sententiae in IV Libri distinctae magistri Petri Lombardo*, Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Roma 1971, 3 vol.

¹⁴ Para maior detalhe, cfr. os índices de fontes nos dois volumes da edição crítica das *Sentenças* de Pedro Lombardo citada na n. anterior.

¹⁵ Sobre Pedro Lombardo, as *Sentenças* e a sua influência, cfr. COLISH, Marcia L., *Peter Lombard*, 2 vol., E.J. Brill, New York 1994; ROSEMAN, Philipp W., *Peter Lombard*, Oxford University Press, Oxford 2004; ROSEMAN, Philipp W., *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*, Broadview, Peterborough, Ontario – Toronto 2007; ROSEMAN, Philipp W. (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, 3 vol., E.J. Brill, Leiden 2001-2015.

a) Cap. II: *De rebus quibus fruendum est, vel utendum*

No primeiro capítulo que aqui nos ocupa, o segundo do primeiro livro, a fonte principal e predominante é Agostinho que, no *De doctrina christiana* I, c.3, n. 3, como cita Lombardo, distingue entre as coisas que devem ser fruídas, as que devem ser usadas e as que devem ser fruídas e usadas.

Tal distinção tem um primeiro objectivo que é a felicidade que o homem deseja, para a qual tende e para a qual foi criado. Assim, as coisas últimas e novíssimas, estão como horizonte de pensamento, segundo a promessa revelada, para o modo como o homem se encaminha para essas realidades futuras, fazendo boa administração do que lhe está presentemente confiado.

À cabeça desta distinção está o critério de felicidade que separa criteriosamente o que deve ser usado e o que deve ser fruído e não usado. As que não são de usar são as coisas que nos fazem felizes (*nos beatos faciunt*), e são de rejeitar as que não proporcionam a felicidade desejada e, por isso, devem ser consideradas como nocivas. Mais ainda, as que se devem usar, como coisas que nos levam à felicidade, devem ser usadas por causa da felicidade que se procura, como se fossem auxílios para a felicidade.

Citando Agostinho, Pedro Lombardo apresenta a definição de fruição: “amar alguma coisa por si mesma” (*Fruí autem est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam*), e a definição de uso, que é referir as coisas que se devem usar às que se devem fruir em ordem à felicidade: “*id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud, quod fruendum est*”. Por outro lado, o “abuso” é não usar mas fruir do que deve ser usado em ordem à fruição e, consequentemente, à felicidade. Trata-se de um ato ilícito ou um uso abusivo, como inversão ou violentação de uma ordem impressa na natureza das coisas.

Seguidamente Pedro Lombardo apresenta o objeto da fruição que é a Trindade, o Pai e o Filho e o Espírito Santo. A dificuldade sobre a possibilidade de fruir da Trindade é já considerada pelo Bispo de Hipona, para quem a Trindade é a coisa mais elevada e adequada (*summa communisque omnibus fruentibus*), como algo eterno e incomunicável, ainda que de difícil acesso dado o fosso abissal que separa o Criador da criatura.

Por outro lado, as coisas que devem ser usadas são o mundo e as criaturas que há nele. O que está de acordo com o afirmado pelo Apóstolo das Gentes na carta aos romanos para quem as coisas criadas e visíveis remetem para a divindade e poder do Criador¹⁶. Pois, como afirma Agostinho

¹⁶ Rom 1, 20: “Com efeito, o que é invisível nele – o seu eterno poder e divindade – tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras”.

no mesmo livro: “Este mundo é para ser usado, não fruído” (*Utendum est hoc mundo, non fruendum*), como algo que chega ao nosso conhecimento. A relação entre conhecimento e fruição é dita no texto *De Trinitate*: “fruímos das coisas que conhecemos”, sendo impossível fruir do totalmente ignorado ou desconhecido.

A ideia que relaciona a fruição com o conhecimento será repetida no capítulo seguinte, continuando a fazer referência a Santo Agostinho: “*Fruimur cognitis, in quibus ipsis voluntas propter se delectata conquiescit*” (Agost. *De Trinit.*, 10, 13).

Em resumo deste capítulo das *Sentenças* fica clara a dependência face a Agostinho, citado no *De doctrina christiana*, a distinção entre fruição e uso, a ordenação da fruição à felicidade e o abuso que é fruir do que se deve usar e usar do que se deve fruir. Estas conclusões mantêm-se nos comentadores como dados firmes e inquestionáveis. Porém, serão objeto de exame e aprofundamento noutras sentenças deduzidas. Desta mesma obra agostiniana deduz-se que o temporal e criado deve ser usado e não fruído, porque apenas as coisas eternas e incomunicáveis, que são maximamente a Trindade, devem ser fruídas. Não é demais apontar a relação entre fruição e conhecimento que esta obra continuamente sublinha. Ainda deste capítulo se deve reter a relação entre a fruição e o conhecimento.

b) Cap. III: *Quid sit frui et uti*

No terceiro capítulo, mais extenso que o anterior, partindo do livro décimo do *De Trinitate* de Agostinho, texto a que neste capítulo se dá mais relevo, o Mestre das *Sentenças* subscreve a definição de uso e fruição, avançando em alguns pontos. Fruímos das coisas não apenas numa perspectiva futura, em esperança de uma fruição maior, mas fruímos atualmente (*non adhuc spei, sed iam rei*). Se à fruição associarmos a felicidade, como já anteriormente foi feito, podemos então concluir que não só podemos ser felizes depois, num futuro bem-aventurado, mas também já e a partir das coisas. É clara a afirmação de uma felicidade possível já nesta vida, pelo que fazendo a relação entre a «esperança» e a «coisa» ambas podem ser fonte da alegria da fruição. Porém, Pedro Lombardo deixa claro que se podemos fruir quer aqui quer no futuro, apenas lá (*ibi*) teremos uma fruição própria e plena e perfeita (*proprie et perfecte et plene*), cá (*ubi*), contudo, caminhando na esperança para uma alegria perfeita, fruímos verdadeiramente.

Mas procurando ser fiel à sua interpretação de Agostinho, Pedro Lombardo sublinha que verdadeiramente devemos apenas usar as coisas e fruir na esperança, dado que, e reafirma-se, fruir é aderir com amor a alguma coisa por ela mesma: “*Frui esse amore inhaerere alicui rei propter se*”. E só Deus é por Ele mesmo e todas as coisas são por causa d’Ele, como já anteriormente se tinha

enunciado, mas que agora Pedro Lombardo desenvolve fazendo a diferença entre a fruição própria, perfeita e plena que só se pode esperar ter em Deus e aquela fruição possível na condição de ambulantes, peregrinos, ou desejanter, em contraposição com os anjos que já fruem em Deus e são felizes (*angeli illo fruenter iam beati sunt*).

Como, porém, os homens que fruem e usam as outras coisas são eles mesmos coisas, importa saber se “a si mesmo se devem fruir, usar ou uma e outra”. Colocado o homem no conjunto das coisas criadas e, por isso, distintas do Criador, Aquele de que se deve fruir própria e adequadamente, é oportuno perguntar se o homem é um meio ou um fim em si mesmo. Tal pergunta advém, parece-nos, de dois motivos: a dignidade do próprio homem criado à imagem e semelhança de Deus e por isso como um lugar particular no topo da criação, e o ser ele mesmo um agente dotado de razão. A resposta decalca o pensamento do Bispo de Hipona: “Se o homem deve ser amado por si mesmo, fruimos dele, se por mor de outrem usamos dele. Mas, parece-me, por si mesmo, ele é fruído” (*Si propter se homo diligendus est, fruimur eo*), ou seja, que deve ser fruído por ele mesmo e não usado.

Confrontando, porém, esta afirmação com a passagem da carta do Apóstolo a Filémon que diz “que eu me alegre contigo no Senhor”¹⁷ (*Ita, frater! Ego te fruar in Domino*), distingue-se o fruir de alguém e o fruir *no* Senhor (*in Domino*). Se não se acrescentasse “no Senhor” o fim da fruição seria o próprio homem, e nele se depositaria a esperança. Mas como se acrescenta “no Senhor” estabelecesse o fim da fruição no qual está posta a esperança. Assim, como diz a Escritura e Pedro Lombardo recorda: “Maldito o homem que põe a sua esperança noutro homem”¹⁸. Onde, o homem é de ser fruído, não usado, mas mesmo assim por causa de Deus para o qual remete. Embora com um valor próprio e impossível de diminuir, o homem, que deve ser fruído por ele mesmo, enquadra-se no que pode proporcionar a verdadeira fruição, ou seja, o fim último e fonte da plena fruição que é a beatitude, pois Ele é o “*Bonorum meorum non eges*”¹⁹, ao qual todas as coisas se devem referir. Estas não deixam de ser razões teológicas com fundamento bíblico, ainda que, no que toca ao modo de ser do homem e da sua dignidade, seja posição adquirida pela filosofia. A aparente contradição disjuntiva – ou o homem ou Deus – é assim superada pela fruição do homem em Deus, onde o lugar

¹⁷ *Flm* 1, 20.

¹⁸ *Jer* 17, 5: “Isto diz o Senhor: Maldito aquele que confia no homem e conta somente com a força humana, afastando o seu coração do Senhor”.

¹⁹ *Sl* 16(15), 2: “Digo ao Senhor: «Tu és o meu Deus, és o meu bem e nada existe acima de ti»”.

intermédio do homem na hierarquia dos valores é valorizado tanto mais quanto mais do fim se aproxima e para ele orienta²⁰.

A temática da vontade é introduzida em relação com o desejo, na terminologia agostiniana. A função da vontade (*voluntas*) e a sua determinação na diferença entre fruir e usar é determinante, pois só haverá verdadeiro uso onde exista uma intencionalidade; já saber se a vontade é necessária para a fruição não é assim tão óbvio e requer melhor análise, o que será feito pelos futuros comentadores quer quando analisam aquele que frui quer quando distinguem entre gozo e paixão. Ao que se junta o fim, ou intencionalidade, além do próprio objecto, a coisa que se frui ou usa. Três aspectos, portanto, se jogam, segundo Lombardo, na temática da fruição: a vontade, a intencionalidade ou o carácter instrumental da coisa, por si ou por outrem, e a própria coisa.

A fruição e as virtudes

Na continuação da *Sentença*, Pedro Lombardo considera outro aspecto: se as virtudes são de usar ou de fruir (*utendum an fruendum*), avançando com a resposta: elas são de usar e não de fruir, confirmando-se a posição pela autoridade de Agostinho, *De Trinitate*, XIII, que afirma que não se deve fruir a não ser da Trindade, ou seja, do sumo e incomunicável bem. O segundo critério, também de acordo com o santo bispo, é que se deve fruir das coisas que são por si, ou que têm em si mesmo um fim, e usar das que são por outrem, com causas secundárias ou intermédias. Ora as virtudes nem são a Trindade, nem são em si mesmas, mas meios para a beatitude: a única causa pela qual amamos as virtudes é a felicidade²¹. O que também se confirma pela autoridade de Santo Ambrósio na sua epístola aos Gálatas²² que diz que o que não é procurado por si mesmo não deve ser amado por si mesmo. Ambrósio referindo-se ao frutos do Espírito Santo faz notar que a caridade, alegria, gozo e a paz são chamados frutos e não ações porque o fruto é algo que deve ser procurado por si mesmo. E o que é procurado por si mesmo deve ser amado por si mesmo: “si vero propter se petenda sunt, ergo propter se amanda” (n.8).

²⁰ “Quem amar o pai ou a mãe mais do que a mim, não é digno de mim” (*Mt* 10, 37). Numa correcta leitura desta passagem não se pode ver o desprezo do homem e uma exclusividade do divino, mas o justo valor de um e o proeminente lugar do outro que confere sentido e razão ao demais.

²¹ *De Trin.*, XIII. 8. 11: “A menos que as virtudes que amamos tendo somente em vista a felicidade ousem persuadir-nos a não amarmos a própria felicidade. Se é isso que fazem, deixamos de as amar também ao não amarmos a felicidade, a única por causa da qual as amamos” (*nisi forte virtutes, quas propter solam beatitudinem sic amamus persuadere nobis audent ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus quanto illam propter quam solam istas amavimus non amamus*).

²² Ambrosii in Gal. 5, 22: “non dixit: opera spiritus ... sed fructus spiritus”.

Mesmo assim, Lombardo afirma que as virtudes devem ser procuradas e amadas por si mesmas, na medida em que elas proporcionam um gozo espiritual (*gaudium spirituale*) quando procuradas numa sincera e santa deleitação. O que, de alguma maneira, está de acordo com a possibilidade anteriormente defendida de uma fruição já nesta vida, assim como a possibilidade de já termos algum tipo de autêntica e legítima felicidade. Esta posição não contradiz a máxima absoluta que ordena que todas as coisas se refiram ao Sumo bem, ao qual somente devemos inteiramente aderir, e depois do qual nada mais há para desejar, como supremo fim.

Mas as virtudes não são elas mesmas o fim, pois delas fruímos dos bens mais altos e mais excelente. No texto de Agostinho, *De Trinitate*, diz-se: “a vontade é aquilo pelo qual fruímos”²³, e Lombardo conclui: “assim pelas virtudes nós fruímos, não elas, a não ser talvez alguma que seja de Deus, como é a caridade”²⁴. Conjugado ambas as hipóteses, as virtudes que devem ser usadas e as que devem ser fruídas, Lombardo estabelece um meio termo ao afirmar que elas devem ser fruídas mas no contexto de algo para que remetem, orientam e apontam, que são para um bem maior. Deste modo, as virtudes são procuradas e amadas, por elas mesmas, assim como elas trazem genuíno deleite e espiritual alegria para os que as procuram; sendo certo que esta procura não se detém em si mesma mas orienta-se para um fim supremo. Na sentença “per virtutes fruimur” sublinha-se o sentido instrumental e intermédio do *per*, isto é, *por meio de*, como causa instrumental. Se bem entendemos a posição de Lombardo, ele sustenta que as virtudes devem ser fruídas por elas mesmas já nesta vida e bem como por causa de Deus, ou seja, por elas mesmas e para o que remetem. Deste modo enquadram-se naquelas coisas que devem ser usadas e fruídas.

Em suma, Pedro Lombardo não se afasta de Agostinho e por isso a sua posição face à fruição é a mesma do Hiponense: tudo para além de Deus, incluindo o homem, deve ser usado. Contudo, isto não retira a bondade natural das coisas – *quae sunt naturalia bona* – mormente as virtudes e as potências da alma. Mais ainda. Ao recolher e sistematizar a posição de Agostinho sobre esta matéria, Lombardo não deixa de oferecer uma opinião própria designadamente quanto à possibilidade de o homem ter um gozo já nesta vida e não apenas na futura. Sendo certo que um gozo agora, na presente situação, é menor do que no futuro em Deus, ele é já verdadeiramente um gozo. Registamos que segundo Pedro Lombardo há algumas coisas que são de fruir, outras que são de usar, outras ainda que são de fruir e de usar, e dentre estas as que são de usar há também aquelas pelas quais fruímos, como as virtudes e as potências da alma, que são naturalmente boas, ou bens

²³ *De Trin.*, X, 13: “Voluntas est per quam fruimur”.

²⁴ n. 10: “ita per virtutes fruimur; non eis, nisi forte aliqua virtus sit Deus, ut caritas”.

naturais. De todas essas realidades, aquilo que deve ser primeiramente fruído é a Santa e Indivisa Trindade.

Do que Lombardo nos diz poderíamos formular escolasticamente as seguintes perguntas cujas respostas fossem apenas o que ele enuncia não indo para além do que ele diz:

Se o homem pode fruir?

Se podemos fruir da Trindade?

Se fruir e usar são a mesma coisa?

Se se pode fruir daquilo que se deve apenas usar? Onde a resposta é a definição de abuso, como sinónimo de vício definido por Agostinho: usar daquilo que se deve fruir e fruir daquilo que se deve usar.

Se fruímos das coisas que desconhecemos?

Se fruímos plenamente nesta vida?

Se as virtudes são de fruir? – o que esta pergunta implica é saber se as virtudes enquanto hábitos da alma e disposições da vontade são por si fruíveis ou apenas instrumentos para a fruição.

Alexandre de Hales

O Mestre Parisiense Alexandre de Hales foi o primeiro escolástico a usar as *Sentenças* de Pedro Lombardo como texto base no ensino de teologia sistemática. Nascido por volta de 1185-86 em Hales, Inglaterra, estudou em Paris onde obteve o grau de Mestre de Artes e lecionou teologia até pouco antes de morrer. Entrou na Ordem dos Frades Menores pelos anos 1235-36, quando contava já cinquenta anos e exercia a sua regência em cátedra de teologia, tornando-se assim o primeiro franciscano regente em Paris.

Entre os anos 1220-1227 compôs a sua *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*²⁵, sendo muito provavelmente quem dividiu o texto das *Sentenças* em distinções, capítulos e artigos. Foi o Papa Inocêncio IV quem lhe incumbiu a tarefa de redigir uma Suma que servisse de guião, quer para professores quer para alunos, no ensino da teologia. Tal trabalho foi bem acolhido e ajuizado como exemplar. Nunca é demais referir que estes anos de lecionação de Alexandre coincidem com os conturbados tempos da primeira recepção do aristotelismo. As sentenças

²⁵ Magistri ALEXANDRI DE HALES, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi Florentiae, Typographia Collegii S. Bonaventurae 1951. Usamos esta edição crítica indicando a respectiva página.

condenatórias do pensamento de Aristóteles, vinculado pelo mundo árabe, datam de 1220 e desdobram-se até à grande condenação de 1277. Com a redação da *Summa* podemos considerar o Mestre Hales como um verdadeiro pai da escolástica, principalmente no modo de dispor os temas por pergunta, argumentos contra e a favor, resposta de conclusão e refutação dos argumentos contrários, isto com forte influência da obra de Pedro Abelardo *Sic et non*. Quanto às suas linhas de pensamento “é verdade que está intimamente vinculado à tradição que segue a linha de Agostinho, Anselmo, João Damasceno e Bernardo, ou seja, o pensamento dos Padres. Neste sentido é um conservador. Mas é também verdade que representa uma fase e uma corrente nova da filosofia ocidental enquanto que conhece e utiliza explicita ou implicitamente a obra de Aristóteles e dos aristotélicos, ainda que os critique por não oferecerem uma filosofia completa dado que lhes falta a luz da Revelação”²⁶.

Esta *Glosa* contém um longo tratamento da fruição que segue de perto o texto do Mestre da Sentenças. A principal preocupação além da distinção entre usar e fruir, versa sobre o objeto da fruição e a psicologia ou modo como a alma frui. Quanto ao objeto Alexandre de Hales retoma o problema de dever-se ou não fruir das beatitudes criadas e das virtudes. Está também patente de forma marcada o que virá a ser característico do pensamento franciscano, isto é, a proeminência do amor-caridade e da vontade no ato da fruição ou visão beatifica onde esta, em estreita relação com a luz, é o motor da faculdade (*vis motiva*) mais do que propriamente a visão do intelecto. O sentido da visão, contudo, é entendido como um modo amoroso de compreensão, ou melhor, de relação com aquilo que é visto, numa recusa à posse.

Sobre a visão esclarece o Mestre de Hales que ela é dupla: “ A visão entende-se de dois modos: uma enquanto simples força cognitiva, e por esta não há fruição; outra como força motiva, e nesta visão está toda a graça. Nesta visão o amor, entendido segundo o que frui, é amor de adesão. Esta visão é coisa deleitável e habitual”²⁷. A divisão é clara: enquanto força cognitiva e enquanto força motiva. A primeira não é do género de fruição, a segunda porque conduz amorosamente à totalidade das graças (*tota merces*) redonda em algo deleitável e habitual.

²⁶ MERINO, José Antonio, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993, p,27.

²⁷ *Sententiarum*, I, d. 1, n. 32, pp. 21s: “una est in vi cognitiva tantum; secundum hanc non est frui. Alia est in vi motiva, et haec visio est tota merces. In hac autem visione amor intelligitur secundum quod frui est ‘amore inhaerere’. Haec autem visio est rei dilectae et habitae”.

Podemos sintetizar o entendimento de Alexandre de Hales em três definições que ele oferece:

» *Fruir est amore inhaerere alicui rei propter se;*

» *Fruimur cognitis in quibus ipsa voluntas delectata conquiescit;*

» *Frui est uti cum gaudio.*

Estas três definições de fruição, que serão usadas diferentemente pelos autores posteriores, recolhem-se de Agostinho por via de Lombardo. A primeira remete para a alma enquanto potência capaz de aderir com amor, o que quer dizer que a fruição é uma realidade espiritual, ficando por analisar o papel dos sentidos na possibilidade de proporcionarem prazer. A segunda remete para a vontade e esta em diversas vertentes, quer como potência que deseja, quer como potência a alcançar o seu repouso. A última remete para o facto de a fruição ser uma potência, e nisto importa ver a relação com o tema da paixão como algo que se abate desde fora, e a relação entre potência efectivada e o hábito, e remete ainda para a sua relação com as diferentes potências da alma, de modo particular o intelecto.

As três definições que Pedro Lombardo extrai dos escritos de Agostinho implicam três distintos aspectos da fruição: a fruição enquanto tal, o objeto e o sujeito da fruição. Quanto ao sujeito da fruição ele é claramente a alma, e mais especificamente a potência da alma que é a vontade; quanto ao objecto, aquilo de que se há de fruir, ele é primeiramente Deus, e n'Ele as beatitudes incriadas e Pessoas incriadas.

Para Alexandre de Hales, fruir, falando em termos absolutos (*simpliciter*), é aderir ao objeto com amor. Na vida presente nós podemos apenas fruir numa maneira imperfeita ou condicionada porque ainda não atingimos ou chegámos ao último patamar do nosso amor entendido como a “visão” que é o motor e distinta da visão do intelecto (*cogitativa*). Esta distinção é bastante significativa porque denota o traço típico do franciscanismo a que ele aderiu quando era já mestre em Paris, e sublinha a proeminência do amor e da vontade no estado de visão beatífica, sobre uma compreensão intelectual, na qual, como afirma, não há fruição.

Quanto ao objeto da fruição esta pode ser de diversos modos, ou seja, a fruição varia também no modo como varia o objeto fruído. Alexandre de Hales aponta quatro modos:

«Formalmente» (*formaliter*), como quando se frui da fruição, isto é, quando o objeto da fruição é a própria fruição. Poderá parecer estranho que se diga que o gozo deva ser gozado por si mesmo. Contudo, considerado nos seus múltiplos aspectos e de acordo com o objecto, fruir da fruição, sem mais, é uma importante distinção e um eloquente contributo para a própria essência da

fruição. Fruir da fruição em si e sem mais, desvinculada de outro objeto que não ela mesma, é o comprazimento no próprio comprazimento o que denota, diríamos nós, uma recusa de um qualquer interesse na própria fruição, recusando também qualquer intermédio ou interposta realidade. Trata-se assim de uma forma de fruição pautada pela gratuidade que supera absolutamente o uso, na sua dimensão de instrumentalidade, e está para lá de uma conquista e por isso é auto-bastante, pois permite uma exterioridade fruente no melhor do que se possa ter na presença de outrem;

Diz-se que a fruição é «Materialmente» (*quasi materialiter*) como quando se frui das virtudes enquanto elas representam a disposição material pela qual fruímos da beatitude ou felicidade;

«Como termo» (*ut termino*) quando fruímos da felicidade criada. As beatitudes criadas são verdadeiros objetos da fruição, ainda que em sentido limitado pois só as incriadas são fruídas em sentido verdadeiro de fim último. Pois as beatitudes criadas não podem ser tidas por fim em si mesmas mas apenas como referentes à beatitude incriada;

«Como fim» (*ut fine*), quando há uma fruição da felicidade incriada, que é o máximo a que o homem pode aspirar.

Quando se pergunta pelo objeto da fruição tem natural lugar a pergunta pela possibilidade da fruição do mal. Ou reformulando a questão, saber se é possível ter prazer no mal, no pecado: *quaeritur utrum peccato quis possit frui*. A resposta de Alexandre de Hales é negativa, quer porque não convém à definição de fruição, pois não se adere por si mesmo ao mal, quer porque aquilo que é desejado não é desejado como mal, mas na aparência de bem, pois o que tem aparência de mal naturalmente repudia e não atrai. Daquilo que sendo mau se frui pela aparência de bem não é uma pura ou absoluta fruição. Do mesmo modo se pergunta se se deve fazer uso do mal. A resposta tem todos os contornos da definição de mal em Agostinho²⁸. Considerado o *mal de pena*, aquilo que é sentido no corrigido como mal, como forma de correção, pode ser usado pois também disso Deus se serve para corrigir aqueles que ama. Porém o *mal de culpa* não deve ser usado. O mal de pena comporta utilidade enquanto que o de culpa não. De facto, o *mal de pena* não é propriamente um mal mas é sentido como tal por parte do paciente, e é infligido como correção ou prevenção. Já do mal moral, pelas múltiplas possíveis origens, não é legítimo o seu uso, mesmo em ordem a um bem. Alexandre de Hales não vai tão longe neste ponto, mas julgamos que a dedução não atraiçoa a convicção cristã que nunca é permitido fazer o mal ou usa-lo, para daí advir um bem. Na continuação desta discussão, e retomado a sentença de Agostinho: “toda a perversão humana é fruir do que deve

²⁸ Sobre o mal em Santo Agostinho veja-se, por exemplo, SILVA, Paula Oliveira, “O mal. O que é e donde vem”, in SILVA, Paula Oliveira, *Dinâmicas do Ser, Ensaios de ontologia agostiniana*, Ed. Afrontamento, Porto 2012, pp. 87-110.

ser usado e usar o que se deve fruir”, autores consequentes, designadamente Boaventura, estabelecerão um entendimento claro do que se pode chamar de *pecado*.

A fruição das *virtudes* deve ser entendida enquanto representa uma disposição em ordem ao que deve ser fruído beatificamente. Dado que as virtudes, quer humanas (justiça, prudência, fortaleza e temperança), quer teologais (fé, esperança e caridade), são consideradas perfeições da alma e são incluídas no género de bens honestos, elas devem ser fruídas por si mesmas. No *Diálogo sobre o livre arbítrio*, texto explicitamente citado pelo mestre franciscano, Agostinho diz o seguinte das virtudes: “As virtudes, pelas quais se vive com rectidão, são grandes bens. E todo o tipo de beleza corporal, sem a qual se pode viver com rectidão, é um bem ínfimo. As faculdades do espírito, sem as quais não se pode viver rectamente, são bens médios”²⁹. Contudo, uma vez consideradas como o que nos liga com a beatitude incriada elas podem ser ditas de fruição de acordo com Deus e não por elas mesmas. Pertencentes àquela categoria de bens que não têm consistência por si mesma, também não se enquadram na distinção de Agostinho das coisas que são de fruir ou são de usar ou de fruir e usar, mas para Alexandre elas estão por meio do fruído e aquilo que deve ser fruído. Onde Agostinho acrescentar que “das virtudes, ninguém pode fazer mau uso. Dos demais bens, isto é, dos médios e dos ínfimos, cada um pode fazer não só bom uso, mas também mau. E da virtude ninguém pode fazer mau uso porque a obra da virtude é o bom uso das realidades que também podemos não usar bem. Ora, ninguém que usa bem faz mau uso”³⁰.

Como já referimos, Alexandre de Hales dá particular relevo à vontade no ato da fruição. Ao apresentar como definição do fruir, “*fruimur cognitio in quibus ipsa voluntas delectata conquiescit*”, estabeleceu uma importante relação entre a fruição e a vontade, desenvolvendo o que Pedro Lombardo tinha apontado na relação entre fruição e apetite. Para Alexandre de Hales é decisivo o papel da vontade no ato da fruição que decorre da própria definição de fruição como um aderir com amor, ora o ato de adesão é um ato da vontade.

Recorrendo à definição de fruição como “aderir a alguma coisa com amor por causa dela mesma” (*amore inhaerere alicui rei propter se*) Alexandre de Hales toma o “amor” por “amor por causa da coisa a que se adere”³¹. O amor é comum às quatro virtudes cardeais e muito mais às teológicas; mais, o amor às sumas verdades é a fé e o amor às beatitudes espectadas é a esperança e

²⁹ *De lib. arbitrio*, II, c.19, 50: “Virtutes igitur quibus recte vivitur magna bona sunt; species autem quorumquolibet corporum, sine quibus recte nivi potest, minima bona sunt; potentiae vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt.”

³⁰ *De lib. arbitrio*, II, 19, 50: “Virtutibus nemo male utitur; ceteris autem bonis, id est mediis et minimis, non solum bene sed etiam male quisque uti potest. Et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo male utitur”.

³¹ *Sententiarum*, I, d. 1, n. 43, p. 27: “ponitur ‘amor’ hic pro amore ex parte inhaerentis”.

o amor do sumo bem que é a caridade. O amor que é adesão só deve ter como máximo a adesão a Deus na pátria não diferindo substancialmente da felicidade criada. Tal perspectiva une-se à definição agostiniana de caridade: “*caritas est qua videre perfuique desideramos*” (*Soliloquiorum libri duo*, 1, 6, 13) onde, uma vez mais, Alexandre sublinha o papel da *visio* entendida no seu múltiplo significado e a na sua relação com a caridade, em consequência da própria maneira de ser de Deus: *Deus caritas est* (1Jo 4, 16). É pela virtude da caridade que nos deleitamos no que é beatificante e beatificável.

Pergunta-se ainda Alexandre de Hales se Deus pode ser tido como objeto da nossa fruição, e introduz a distinção da fruição quanto a Deus, ou melhor, ele investiga o modo como o homem pode fruir de Deus. Aparece aqui já explicitamente a questão se Deus de si mesmo se frui e mais ainda, se uma pessoa divina pode fruir da outra.

Assumindo como diz Agostinho que o objeto próprio da fruição é a Trindade, Hales pergunta-se se Deus é fruído com uma ou três fruições; três para tantas quantas as pessoas, ou uma de Deus no seu todo, como única natureza divina. Este problema relaciona-se diretamente com o problema da relação entre fruição e conhecimento distinguindo o que se pode conhecer (existência ou essência) das coisas e das pessoas divinas. Uma fruição que seja *quis*, diz respeito à pessoa divina, ao Pai ou ao Filho ou ao Espírito Santo, se for *quae*, diz respeito à notícia, ou seja, ao conhecimento possível que o homem pode ter de Deus; uma fruição *quid* orienta-se para a essência de Deus.

Boaventura

A literatura sobre Doutor Seráfico é extensíssima. A edição crítica das suas obras data de 1891, sendo uma das primeiras edições críticas dos textos de autores medievais. Esta edição esteve a cargo da Comissão do Colégio de Boaventura, Quaracchi, e estende-se por dez grossos volumes. Isto, por si só, mostra o peso de Boaventura como mestre franciscano, não apenas como administrador das coisas dos frades na regulamentação da Ordem nascente, mas como pensador genial que soube conjugar o melhor do ambiente universitário de Paris com o carisma e espiritualidade do Assisiata.

Nascido por volta do ano de 1221, em Bagnoregio próximo de Viterbo, Itália central, recebeu o nome de João de Fidenza. Dele mesmo fala na sua Legenda Maior: “ainda conservo bem vivo na

memória que foi por sua intercessão e pelos seus méritos [de S. Francisco de Assis], que eu, ainda menino, fui liberto das fauces da morte”³². Razão pela qual mudou o nome para Boaventura.

Educado desde cedo em ambiente franciscano, posteriormente frequentou a Faculdade de Artes em Paris como estudante de Filosofia, entrando somente em 1243 para a Ordem dos Frades Menores no convento de Paris onde começou os estudos de teologia e tendo como mestres Alexandre de Hales, João de la Rochelle, Eudes Rigaud e Guilherme de Meliton, entre outros. Profundamente influenciado por Alexandre de Hales, a quem apelida de “nosso pai e mestre” fez o seu percurso académico de bacharel bíblico e sentenciário, sendo nomeado Mestre Regente da Escola Franciscana em 1253 onde ensinou até 1257, ano em que foi eleito Ministro Geral da Ordem, com apenas trinta e seis anos, renunciando assim ao ensino universitário, depois de várias querelas com o clero secular sobre a legitimidade dos mendicantes acederem a cátedras universitárias. A sua obra é o ponto alto da corrente agostiniana mediada por Anselmo, Bernardo e a escola dos Vitorinos, Hugo e Ricardo de S. Vítor.

Criado cardeal para a preparação do Concílio de Lyon morreu durante os trabalhos conciliares a 15 de Julho de 1274³³, ficando para a história como Doutor Seráfico ou Doutor Devoto.

Da sua vasta obra destacam-se os seus *Comentários aos quatro livros das Sentenças de Pedro Lombardo*, *Questões disputadas sobre o mistério da Santíssima Trindade*, *Brevilóquio*, *Itinerário da mente para Deus*, *Redução [ou recondução] das ciências à Teologia*, *Apologia dos pobres* e *Discursos sobre o Hexaemeron*, além de diversos escritos ascéticos, exegéticos e espirituais, textos legislativos para a Ordem, Sermões académicos e as duas biografias de S. Francisco de Assis, a *Legenda Maior* e a *Legenda menor*. De Boaventura não temos, ao contrário do que encontramos no seu contemporâneo Tomás de Aquino, nenhum comentário aos textos de Aristóteles o que mostra a sua compreensão da filosofia. Sem renunciar ao trabalho de investigação da razão, Boaventura considera a filosofia, entenda-se os mestres da Faculdade de Artes, como insuficiente para responder às verdadeiras questões humanas, uma vez que ignoram os dados da Revelação. A Filosofia, sem renunciar ao seu estatuto de ciência, deve estar orientada para a teologia³⁴.

³² S. BOAVENTURA, *Legenda Maior*, Prólogo, n. 3, in S. FRANCISCO, *Fontes Franciscanas*, I, Ed. Franciscanas, Braga 2005³, p. 573.

³³ Cf. MERINO, *Historia de la Filosofia Franciscana*, p. 29ss; BOUGEROL, Jacques Guy, *Introduccion a San Buenaventura*, BAC Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984; GILSON, Etienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Livrarie Philosophique Vrin, Paris 1984.

³⁴ A este propósito veja-se S. BOAVENTURA, *Recondução das Ciências à Teologia*, Trad. e posfácio de Mário Santiago de Carvalho, Porto Editora, Porto 1996.

Se Boaventura é um agostiniano de formação, e continua a servir-se do Bispo Africano como fonte e autoridade para argumentar e contra argumentar a propósito do útil e do fruível, serve-se também, coisa que não tinha acontecido com Pedro Lombardo nem com Alexandre de Hales, do pensamento do Filósofo, citando-o expressamente *hoc dicit Philosophus*. Os textos de Aristóteles *Sobre os Predicados, Metafísica, Da alma, Ética, Física e Retórica* explicita ou implicitamente são aqui referidos. Este facto contradiz a ideia errónea de ser Boaventura um anti-aristotélico. Não só é demasiadamente superficial dizer que Boaventura seria um inimigo de Aristóteles como seria mesmo incorreto. O Doutor Seráfico tem em grande estima o Peripatético, respeita-o, cita-o, mas rejeita o que, do ponto de vista da autoridade da Sagrada Escritura e da doutrina da Igreja é um erro, considerando-o como um filósofo natural, desculpa-o de alguns erros que se empenha fortemente por combater. Boaventura tomou contacto com Aristóteles nos seus estudos universitários na Faculdade de Artes em Paris, de modo particular com os seus escritos sobre lógica, ética, metafísica e os *libri naturales*, apesar da proibição de Gregório IX³⁵. Mais, dos autores não cristão aparece também uma não explícita referência de Avicena na citação “*delectatio est coniunctio convenientes cum convenienti*” (*Metaph. VIII, c.7 circa finem*) que os editores da edição crítica dizem ser um dito comumente conhecido pelos autores da escolástica medieval.

Quanto aos autores cristãos também aparecem em maior número: Boécio, *De differentiis topicis*, Victorino, Dionísio, *Os nomes divinos*, Anselmo, *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, Ambrósio, no comentário ao Evangelho de S. Lucas, os quais dão conta das referências mentais e do aparato intelectual com que o Doutor Seráfico esgrime os seus argumentos num ambiente académico altamente sofisticado onde as autoridades não podem ser descuradas.

Mas se se nota um crescente de referências a autores, cristãos ou pagãos, nota-se uma diminuição da referência explícita à Sagrada Escritura e até a recorrente citação de Paulo a Filémon “*Ita, frater, ego te fruar in Domino*” está ausente. São apenas quatro as citações bíblicas: Salmo 90, 16; Provérbios 16, 1; Génesis 15, 1 e Êxodo 33, 19 “*mostrarei a ti toda a bondade*” (*ostendam tibi omne bonum*).

Para tratar da questão enquanto comentário ao texto de Pedro Lombardo, Boaventura procede de um modo mais sistemático que Alexandre de Hales. Formula a questão que pode ser respondida em sim ou não, apresenta quatro argumentos a favor (menos frequentemente três) e

³⁵ Veja-se a este propósito BOUGEROL, Jacques Guy, *Introduccion a San Buenaventura*, BAC Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984. E DE BONI, Luis Alberto, “Boaventura: o modelo arquitetônico do saber” in DE BONI, Luis Alberto, *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*, Ed. EST – Ed. Ulysses, Porto Alegre 2010, pp. 76-89.

outros tantos contra, oferece a sua conclusão e resposta e segue-se a refutação dos argumentos contra (*solutio oppositorum*).

Divide esta distinção em três artigos, dedicando maior atenção à fruição do que ao uso: ao uso dedica um só artigo onde conjuga o que seja o usar e aquilo que é usável, nos outros dois trata da fruição e do fruível. Os problemas mantêm-se para o uso e para a fruição: com que potência se usa ou frui, o que é que deve ser usado e o que é que deve ser fruído, progredindo por sucessivas distinções no modo de entender as ações de usar e fruir. As conclusões são, em todos os casos, bastante claras e evidentes.

Há, parece-nos, ao longo do tratamento destes assuntos uma preocupação por definir bem os conceitos, manter-se perto das *Sentenças* de Pedro Lombardo e do comentário de Alexandre de Hales, salvaguardando a distinção e distância entre Deus e as criaturas.

Esquema do tratamento de Boaventura sobre a fruição (*Sent I*, d. 1)³⁶:

Artigo I – O que é usar e acerca do que deve ser usado

q.1: Se o uso é um ato da vontade, ou da razão ou de todas as potências

[Conclusão: o uso pode entender-se de cinco modos: comuníssimo e comunmente como ato de todas as potências, próprio, mais próprio e propriíssimo que é ato da vontade]

q.2: Se todo o criado é de usar

[Conclusão: nem de todas as coisas criadas podemos usar como instrumento, nem como hábito, nem como ato; porém de toda a coisa podemos usar como objecto, mas de quatro modos, ou operando, ou aceitando, ou tolerando, ou rejeitando]

q.3: Se somente o bem criado deve ser usado

[Conclusão: somente o bem criado é de usar; usar o bem incriado é abuso]

Artigo II – O que é fruir

q.un.: Se o fruir é ato da vontade ou de outra potência

[Conclusão: fruir assumido essencialmente é ato da vontade, como *dispositive* é ato também das outras potências]

Artigo III – Acerca do fruível

q.1: Se Deus deve ser fruído

[Conclusão: deve propriamente fruir-se de Deus que nos faz felizes]

q.2: Se somente de Deus como bem incriado se deve fruir

[Conclusão: somente de Deus propriamente se deve fruir, impropriamente é lícito fruir dos bens espirituais, os quais deleitam e estão relacionados com o fim]

³⁶ DOCT. SERAPH. S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, Ed. studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emandata, anecdotis aucta, prolegomenis sholiis notisque illustrata, Quaracchi 1882-1902, 10 vols, Tomus I, pp. 30-42.

Uso

Relacionando o uso com a faculdade da alma (d.1, a.1, q. 1), Boaventura pergunta se ele é da vontade, da razão ou de todas as potências. Começa por dizer que é um ato da vontade e para tanto apresenta quatro razões: a relação entre o uso e o bem, sendo o bem o objeto da vontade e, por isso, também o uso; pelo argumento da autoridade de Agostinho que define o uso como assumir alguma coisa na faculdade da vontade³⁷; novamente pela autoridade de Agostinho numa referência implícita à obra *A Cidade de Deus* onde o Bispo de Hipona apresentando a divisão de toda a filosofia em três partes, física, lógica e ética, distingue o fruir do usar³⁸; por último, recorrendo a Aristóteles no *De praedicamenta*, diz que assim como os contrários são acerca do mesmo e o contrário do uso é o abuso e o abuso é da vontade, então o uso também é da vontade.

Visto que o uso é da vontade, importa também saber que coisas devem ser usadas. Que somente as coisas criadas, os bens criados, são de usar, prova-o Boaventura por quatro razões: 1) por causa da sua relação com o fim, pois segundo Aristóteles, ou porque conduz a um fim ou é por causa de um fim que é de usar³⁹; 2) que as coisas boas – num sentido mais alargado podemos entender tudo o que é, pois ser e bom são convertíveis – são de dois modos: ou são criados ou é incriado, o uso do bem incriado é abuso e por isso somente os bens criados são de usar; 3) recorrendo a Agostinho na definição de uso⁴⁰ o que se refere a outrem é de usar, as coisas criadas não se bastando a si mesmas nem tendo em si o ser por si mesmas mas por outro, são referidas a uma causa primeira sem a qual não são, ao serem referentes a outro são de usar; 4) também com Agostinho e pela definição de pecado na mesma obra onde o abuso é o uso de coisas que devem ser fruídas. Conclui-se então que *solo bono creato est utendum, et bono increato uti est abuti*.

Continuando a tratar do uso e daquilo que deve ser usado, Boaventura sustenta que nem todas as coisas criadas podem ser usadas enquanto instrumento nem como hábito ou ato, porém todas as coisas podem ser usadas como objeto segundo os quatro modos referidos: ou operando, ou aceitando ou tolerando ou recusando. A favor desta tese de Boaventura estão quatro teses: se tudo

³⁷ *De Trinit.*, X, 11, 17: “uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis”.

³⁸ *DCD*, XI, 25: “Não ignoro que o «fruto» se diz propriamente de alguém que frui e o «uso» (ou utilidade) de alguém que utiliza. A diferença parece consistir em que – «fruir» se diz de uma coisa que no a agrada por si mesma sem estar relacionada com outra, «utilizar» se diz de uma coisa que se procura para outra. (Por isso, mais que fruir, convém utilizar os bens temporais para se merecer o gozo dos bens eternos; não como os perversos que querem gozar do dinheiro e utilizar-se de Deus. Porque não é por causa de Deus que empregam o seu dinheiro – é antes por causa do dinheiro que prestam culto a Deus). Todavia, conforme o modo de falar que o hábito fez prevalecer, «utilizam-se» os «frutos» e «fruir-se» do «uso»: não se fala no sentido próprio de «frutos do campo», dos quais, na verdade, todos fazemos um uso temporal”.

³⁹ *Ethica*, I, 1-7: “omne bonum aut est finis, aut ad finem”.

⁴⁰ *Libro 83 Quaestionum*, q. 30: “utile quod ad aliud aliquid referendum est”.

tem uma ordem porque está orientado para Deus, então tudo é de usar; o ente e o bem são convertíveis e todas as coisas boas são desejáveis não por elas mesmas mas por outrem e isto é usar; se os males, principalmente os de pena e culpa, têm um uso recto que é a correção do erro, mais ainda os bens; todas as coisas apelam a um uso recto, então todas as coisas são de usar.

Dando continuidade à problemática do uso, o Doutor Seráfico distingue cinco modos de o entender: *communissime*, *communiter*, *proprie*, *magis proprie* e *propriissime*. Os dois primeiros modos dizem respeito a todas as potências da alma, porém, os três restantes dizem directa e exclusivamente respeito à vontade. *Proprie*, distinto do hábito da memória e da inteligência, é oposto a engenho ou doutrina; *magis proprie* em oposição à fricção como ato de quietação e, por isso, é relativo a outra coisa (*propter aliud*), como vimos na *A Cidade de Deus* de Agostinho, e *propriissime* em oposição a abuso que é um ato desordenado e, por isso, é algo relativo e ordenado para o fim.

Fruir

Retomando o esquema do tratamento do uso, o Doutor Franciscano começa por perguntar a que potência pertence a fruição. Tomada essencialmente ela é um ato da vontade mas é também um ato das outras potências quando tomado dispositivamente (*dispositive*). O que se prova por três argumentos: pela definição onde entra o amar e a alegria que pertencem à vontade; porque diz respeito ao bem e este liga-se à potência da vontade; e quando refere o repouso que respeita à razão do fim enquanto bem, diz também respeito à vontade. Para entender melhor o sentido do fruir por essência, Boaventura recorre a três definições do fruir sobre as quais trabalhará para explicitar o gozo da alma:

» *Fruí est amore inhaerere;*

» *Fruí cognitís in quibus voluntas delectata conquiescit;*

» *Fruí est uti cum gaudio.*

Como é fácil de perceber, embora haja outras definições de fruição, estas, as mais usadas, têm um profundo cunho agostiniano e estão, à exceção da última, explicitamente em todos os autores aqui tratados. Ao mesmo tempo estas definições usadas ilustram o típico modo franciscano como esta temática é tratada, pois refere a fruição ao amor, à vontade e à alegria. No que diz respeito à alegria ela está presente sob diversas perspectivas, a primeira da qual é o gozo beatífico a que todo o homem aspira e para o qual foi feito. De facto, outra definição de fruição relaciona-se intimamente com aquilo que nos faz felizes, naquela beatitude que é suma.

Retomando a segunda definição no que ela tem de particular, Boaventura define fruição em sentido estrito como um movimento acompanhado de deleite e repouso (*motum cum delectatione et quietatione*) e diz que apenas Deus deve ser fruído neste sentido. Ou seja, apenas Ele pode proporcionar um deleite e uma quietação que satisfaçam plenamente a vontade naquilo que ela é e naquilo que ela deseja. Há, contudo, uma quantidade de bens espirituais e de coisas relacionadas com o fim último, tais como os frutos, dons e beatitudes, que constituem o objeto de um diferente tipo de fruição, que não sendo do fim último, mas porque para ele orientam, são legitimamente fruídos, na medida em que proporcionam uma satisfação honesta. Em sentido geral (*communiter*) a fruição é um tipo de movimento apenas com deleite. Segundo Boaventura este tipo comum de fruição não é ilegítimo ao homem, ainda que entendida como um tipo menor de fruição quando comparada com a de sentido estrito.

Vontade

Pelas próprias definições de fruição apresentadas se estabelece a relação entre a fruição e a vontade. Pois, como já vimos, o amor, a quietação e o gozo pertencem propriamente à faculdade da alma que é a vontade. Esta particular relação já tinha sido sublinhada de forma enfática por Alexandre de Hales mas conhece aqui novos contornos.

A vontade refere-se ao bem ou à bondade, como a verdade se refere à razão, como seu objeto próprio e adequado, pois é próprio da vontade querer o bem ou o que se afigura com contornos de bem. Neste sentido o desejo, como ato da vontade, é um uso, tal como o abuso também é um ato da vontade desordenada. Para o mestre franciscano, na linha da tradição, a vontade como faculdade da alma distingue-se da memória e da razão ou inteligência, porém, somente a vontade é senhora dos seus atos e só ela a si mesmo se move: “sola voluntas est domina suis actus et sola est se ipsa movens” (d.1, a.1, q. 1, resp.). Mais ainda, o amor é um ato da vontade o que se pode contrapor à paixão ou padecimento por algo que é se abate desde fora. Não assim a vontade que tem em si mesma o princípio do agir e do movimento. E, se tem em si o princípio de movimento, de se dirigir e ir às coisas enquanto queridas, ou de se afastar das repulsivas ou nocivas; a quietude também é própria da vontade, pois é ela que se pode aquietar, repousar e descansar.

Outra autoridade referida para pensar a vontade é Anselmo de Cantuária, ilustríssimo agostiniano, de modo particular com a sua obra *De concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae dei cum libero arbitrio*, designadamente no cap. XI. Escreve Boaventura: “dicit Anselmus: «Voluntas inclinatur alias vires et aliis meretur» (...). Unde sicut voluntas non sibi cognoscit, sed ratio cognoscit sibi et voluntati, ita voluntas sibi et rationi delectatur et ipsam quiescere facit” (d.1, a.2, q.

un, concl.). Entende-se, como diz o editor do franciscano, que a vontade move tudo como os instrumentos que estão em nós, as mãos, por exemplo, e daqui nasce o mérito da ação humana⁴¹, porque a ação, enquanto autêntica ação, nasce do próprio homem que quer. Anselmo, prestes a terminar o seu tratado sobre a concórdia da presciência com o livre arbítrio interroga-se sobre a natureza da vontade relacionando-a com a justiça e a vida recta e pergunta donde vem que a vontade seja perversa e inclinada ao mal, pois tal não pode vir d'Aquele que teve como intenção primeira criar uma natureza racional justa e feliz destinada a fruir d'Ele⁴². A vontade é, para Anselmo, um instrumento que querendo a rectidão e permanecendo firmemente nela possibilita ao homem a felicidade. A instrumentalidade e poder da vontade não podem ser perdidas, podem antes ficar diminuídas, quando a vontade quer injustamente ou sem rectidão, abandonando a justiça original.

Em perfeita consonância com Agostinho e Anselmo, Boaventura elege como critério de fruição recta o bem, algo desejado para o descanso do apetite da alma, algo maximamente desejado e conhecível. O bem é assim a categoria avaliadora do recto, do justo, do descanso e da completude para o qual o homem foi feito e para o qual tende segundo a sua natureza de *imago Dei*. Sem descartar a categoria de rectidão anselmiana, o místico franciscano prefere outra categoria que não a jurídica e feudal optando por uma poética e estética mais condizente com o carisma minorita. Esta ideia é reforçada no modo como se frui de Deus como Sumo Bem (*maius bonum, bonum summum* ou *bonum infinitum*). Deste Sumo Bem, do qual a alma tem natural conhecimento e, por isso, é por todos passivo de ser conhecido e para ele tender, sacia plenamente o homem como fim para o qual tende: “nihil potest animam sufficienter finire nisi bonum, ad quod est”⁴³. É este bem que Deus mostra a Moisés como refere o livro do Êxodo na passagem citada: “Ostendam tibi omne bonum”⁴⁴.

Importa ter presente a ordem do amor implicada no ato de querer. Amor entendido com sentido místico mas também como uma das três virtudes teologais, a caridade, que denuncia a marca cristã e franciscana deste pensador.

A consequência desta bondade fruída é o repouso ou o deleite. Ao que se acrescenta tudo o que deleita a alma deleita-a em razão de bem e beleza. A conclusão é que sendo Deus o bem e a

⁴¹ *De concordia*, XII: “quaes etiam voluntates dicimus, descendit omne meritum hominis, sive bonum sive malum”. Anselmo discute neste capítulo as duas afeições, como que duas vontades que diferem: a que *volendum commodum* e a que *volendum recitudinem*, sendo esta última a original querida por Deus conforme a rectidão observada por si mesma. Delas nasce o mérito do homem seja para a salvação ou para a condenação.

⁴² *De concordia*, XIII: “Intentio manque Dei fuit, ut iustam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se”.

⁴³ *Sent.* I, d. 1, a.3, q. 2, respondeo.

⁴⁴ *Ex.* 33, 19: “Mostrar-te-ei toda a bondade”.

beleza e a fonte do bom e belo que existem nas criaturas, só Ele sacia cabalmente. Assim como o que congrega (*coniunctio*), une, confere unidade e consistência de ser uno, só o faz na razão de verdade e intimidade. Deus é a suma simplicidade e espiritualidade pela qual a verdade está na alma e por isso Ele é mais íntimo da alma do que ela a si mesma, numa ressonância claramente agostiniana⁴⁵. Bondade e beleza, verdade e intimidade, conjugam-se estas quatro coisas numa só: o bem infinito no qual apenas se deve aquietar, *in eo solo debet quiescere et eo frui*.

Tudo o que é finito é passivo de se lhe acrescentar algo e, do mesmo modo, de todo o finito pode ser pensado algo maior, ou dito por outras palavras, de todas as coisas finitas uma maior pode ser pensada. O mesmo se diga do afecto: o afecto finito sempre se pode acrescentar ou fazer crescer, donde conclui Boaventura que nenhum bem finito acaba suficientemente e, por isso, só se deve fruir d'Aquele que é o bem sumo e infinito ao qual nada se pode acrescentar e que nenhum maior afecto se pode dirigir: *Mihi sufficientur finit animam nisi bonum infinitum*. A propósito do «infinito», conceito que será particularmente caro a Duns Escoto, já aqui Boaventura reinterpreta este conceito grego, particularmente da física aristotélica, onde infinito é aquilo a que sempre mais alguma coisa se pode adicionar, ou que pode receber. Infinito será assim um modo imperfeito de ser. Dizer neste sentido que Deus é infinito poderia querer dizer que n'Ele não há quietação e, portanto, também não há fruição, o que não se aceita. Para superar esta dificuldade Boaventura distingue dois modos de infinito: primeiramente como *privationem perfectionis*, e assim se diz da matéria e *privationem limitationis* no sentido de máxima completude e assim se diz de Deus.

A dúvida mantém-se face aos bens finitos, aqueles que são efetivamente bens e não apenas por existirem, mas que mais claramente mostram a semelhança e vestígios do bem fontal. Desses diz-se impropriamente que se frui. Impropriamente porque somente Deus é de fruir em termos apropriados. Os bens espirituais são os frutos, dons e beatitudes dos quais o homem pode fruir de modo não indevido porque orientam para Deus. A fruição dos bens espirituais deve ser entendida como um tipo menor de fruição, ainda que haja uma ligação entre este tipo e a fruição plena, completa e adequada que se poderá ter em Deus, sem diminuir o que Agostinho já tinha afirmado que só de Deus se deve fruir. Mas a afirmação que dos dons espirituais *potest homo frui non indebite* parece-nos particularmente significativa pois afasta um errado entendimento do ascetismo cristão e franciscano segundo o qual o homem seria incapaz de um verdadeiro maravilhar-se, e todo o tipo de prazeres e deleites lhe estariam vedados, devendo o homem viver a mais sombria existência e mergulhado em tormentos e sofrimentos reparadores. Defender que não é indevidamente que o

⁴⁵ Conf. III, 6, 11: "tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo".

homem frui da criação é marcar ponto pela bondade do criado oferecido ao homem para que este mais facilmente se encaminhe para o Criador, mesmo que ressoem todas as críticas àqueles que por causa das criaturas esqueceram o Criador⁴⁶.

Não formulando diretamente a questão se o homem é de fruir ou de usar, Boaventura, na resposta ao art.3, q. 2: *Utrum solo Deo sive bono increato fruendum sit*, afirma claramente que se pode fruir do homem não indevidamente. Alargando o sentido comum da fruição das coisas espirituais que deleitam e orientam o homem ou estão próximas do fim, ao próprio homem reconhecido na sua dignidade de proximidade com Deus pela imagem e semelhança, o homem é de fruir licitamente. Poderíamos também perguntar se o homem é de usar. A resposta tem de ser positiva com as devidas reservas e esclarecimentos. Afirmativamente porque não é o fim em si mesmo, pois é por outro, porque não aquietta suficientemente, e os demais argumentos. Porém, a resposta negativa tem de estar presente como recusa da redução a mero instrumento.

Fazendo fé na natural capacidade do homem de conhecer todas as coisas conhecíveis pela ilimitada potência cognitiva, afirma Boaventura que tal capacidade só será plenamente satisfeita perante o objeto óptimo, o primeiro na ordem da excelência, não na ordem cronológica, que contém em si todos os objetos cognoscíveis. E o mesmo se diga da outra faculdade da alma que é a vontade. Na aptidão de se deleitar afectuosamente que se cumpre, e por isso repousa, no objeto maximamente deleitável. Só um bem infinito pode oferecer derradeiro e completo cumprimento à vontade. Nada menos do que um bem infinito pode satisfazer a vontade, tal como nada menos do que a verdade absoluta pode satisfazer o intelecto. E dado ser Deus, quer o bem infinito quer a verdade absoluta, nada menos do que Deus pode ser fruído.

O que acabamos de descrever encontra-se de modo particular no *Itinerário da mente para Deus* sob o conceito de «paz»⁴⁷, que Boaventura procura no início da sua caminhada ascendente “buscava eu esta paz com espírito anelante (...) levado por impulso divino e desejo de procurar a paz” (*Itin.*, prol. 2) e encontra no êxtase mental e místico em que se dá descanso ao entendimento e pelo êxtase o amor se transfere totalmente para Deus: “Estão percorridas as seis considerações precedentes. Elas são como que «os seis degraus do trono» do verdadeiro Salomão, pelos quais se chega à paz. Nesta, o verdadeiro pacífico descansa na mente pacífica, como em Jerusalém interior”

⁴⁶ Crítica já presente na Sagrada Escritura: *Sab.* 13, 1: “Insensatos são todos aqueles homens em que se instalou a ignorância de Deus e que, a partir de bens visíveis, não foram capazes de descobrir aquele que é, nem, considerando as obras reconheceram o artífice”. Ou o texto de S. Paulo já citado anteriormente *Rom.* 1, 20.

⁴⁷ A este propósito o excelente artigo de GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, “Natureza e caminhos da paz em São Boaventura, *Itinerário da Mente para Deus*”, in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jaques Guy Bougerol ofm*, Coord, Francisco de Asís Chavero Blanco OFM, vol. I, Ed. Antonianum, Roma 1988, pp. 199-222; *Itinerâncias de escrita*, vol. II, pp. 378-403.

(*Itin.*, VII, 1). E comenta o tradutor: “Pode agora ver-se todo o sentido da paz, de que S. Boaventura começou por falar no prólogo do *Itinerário*, como aspiração suprema. Essa paz resulta e exprime a plenitude da união com Deus, pelo êxtase. É a posse e o estado da mais alta felicidade, a que o espírito pode chegar na vida presente”⁴⁸.

Se Deus é fruível

Dizer, como defendeu Agostinho na sequência da experiência bíblica que só Deus é verdadeira e propriamente de fruir, comporta enormes dificuldades. A primeira das quais é sobre o tipo de relação que o homem pode ter com a divindade. Parece-nos que aqui o problema não se põe com todos os seus contornos filosóficos e que se parte de alguns pressupostos, o primeiro dos quais é que a relação Deus-homem é possível com a garantia do Verbo que confere ser e ordem ao real e mais ainda na encarnação que assegura essa ponte entre o infinito e o finito. Este itinerário do homem para Deus só é admissível no pressuposto de que essa relação é possível e mesmo desejável quer da parte do homem quer da parte de Deus. Uma leitura pelos sinais e vestígios, desde o inferior ao interior passando pelo exterior, desta possibilidade e desejo está clarissimamente presente na obra prima de Boaventura, o *Itinerário da mente para Deus*⁴⁹.

Note-se também que há uma preocupação em Boaventura de não separar fruição e Deus, insistindo que apenas Deus deve ser fruído. Para tanto o Doutor Seráfico parte do princípio de que a alma é naturalmente capaz de conhecer todos os conhecíveis porque a sua capacidade de conhecimento é ilimitada. Contudo, a potência cognoscível da alma humana não pode estar completa enquanto não conhecer o objeto que contém todas as coisas conhecíveis, o que inclui Deus, em termos bíblicos o homem, porque criado à sua imagem e semelhança, é naturalmente *capax Dei*. A par da capacidade de conhecer, como nota tipicamente franciscana, está a capacidade de amar, enquanto efetiva capacidade de querer o bem. Mas apenas o bem infinito oferece completo cumprimento à vontade; os bens finitos não conseguem, por si, dar satisfação plena à alma humana porque a mente humana pode sempre conhecer alguma coisa maior e, do mesmo modo, o querer pode sempre desejar algo melhor. Donde, nada menos do que o infinito bem pode satisfazer a vontade. Como Deus é o supremo e infinito bem, então apenas Deus pode ser fruído.

⁴⁸ PINHEIRO, António Soares, nota 1, p. 212 in BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*, Introdução, tradução e notas de António Soares Pinheiro, Publicação da Faculdade de Filosofia, Braga 1986.

⁴⁹ Veja-se a “Introdução” de António Soares PINHEIRO, in BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*.

Resumindo, para sustentar que Deus propriamente é de fruir (*Deo proprie est fruendum*), apresentam-se três razões a favor: fundamentado na definição de fruição em que o fruendo, aquilo de que se frui, é o que nos faz felizes (*quod beatos nos facit*) de acordo com Agostinho, e é Deus que nos faz felizes, é Ele mesmo a nossa felicidade; se o bem é amável e o sumo bem sumamente amável frui-se do que sumamente amamos, que é Deus; o belo deleita, pela mesma ordem de razões do argumento anterior, o sumamente belo sumamente deleita e frui-se do que sumamente deleita que sendo sumamente belo é Deus. Não é demais sublinhar a sensibilidade estética de Boaventura na argumentação quando recorre aos exemplos do bom e do belo.

Desdobrando esta questão o mestre franciscano avança perguntando se somente Deus, enquanto bem incriado, deve ser fruído, admitindo-se a possibilidade de outras realidades que não o bem incriado serem fruídos, o que também se deduz da sentença de Agostinho que a maior perversão é usar o que deve ser fruído e fruir do que deve ser usado. Assim, o Seráfico dedica a sua atenção ao único objeto possível para uma recta fruição, uma fruição propriíssima. E sustenta que propriamente falando somente é de fruir Deus, mas se entendermos fruir de um modo impróprio então é lícito fruir dos bens espirituais os quais deleitam e estão relacionados com o fim. A argumentação faz-se em quatro momentos: só é fruível o que é por si mesmo não por outrem, o que por si mesmo deleita ou se deseja; só é fruível o que aquieta o apetite da alma e o apetite da alma não se aquieta a não ser n'Ele que é o perfeito e maior bem; pela razão da autoridade de Agostinho na obra que lhe é atribuída *De spiritu et anima*: "Animam totius Trinitas capacem nihil minus quam Trinitas potest implere"; por último, o que se pode inteligir pode-se desejar, pela mesma razão o melhor inteligido é o melhor desejado e o melhor desejado é o melhor fruído, pelo que não havendo nada maior ou melhor que imaginar se possa é Ele que se deve amar mais conveniente e propriamente.

Para o Doutor Seráfico a fruição é um ato da vontade a qual pode ser entendida de três maneiras: em termos gerais (*comuniter*) como um movimento associado ao deleite, na sequência de Agostinho quando diz "usar com deleite"; em sentido próprio a fruição pode ser entendida como um movimento que culmina no repouso aquiescente; em sentido estrito a fruição pode ser entendida como movimento que inclui quer o deleite quer o repouso⁵⁰.

A fruição em sentido estrito comporta para Boaventura, como para todos os outros autores, prazer/deleite e descanso ou a combinação das duas. Uma vez que o deleite e o descanso têm razão de bem (*ratio boni*) e uma vez que o bem é o objeto da vontade, segue-se que a fruição é um ato da

⁵⁰ *Commentaria* I, d. 1, a.2, q. un, referindo-se a Agostinho no *De Trinit.* X: "Frui est quiescere in cognitis, voluntate propter se delecta – et sic accipitur propriissime".

vontade. Por conseguinte, há dois aspectos no querer, o desejo (*appetitus*) e a satisfação (*complatentia*), que se implicam mutuamente em ordem à realização.

Acrescente-se ainda que a fruição abarca a visão, o amor e a compreensão, faculdades interligadas e unidas de modo particular no que toca à fruição no estado de glória, diferente do estado em via onde a visão não é agora clara mas pela fé. *Visio, dilectio, comprehensio* – que são três dons pelos quais Deus aperfeiçoa as faculdades da alma – fazem parte da experiência da fruição e implicam o mais nobre do homem.

Abuso

Usar do bem incriado é abuso conforme a máxima agostiniana. E, partindo deste pressuposto, Boaventura estabelece uma relação que não pode passar despercebida do ponto de vista da moralidade dos atos ao relacionar o abuso do bem incriado, entendido como a Trindade, com o pecado mortal⁵¹. A perversão e a desordem, característicos do pecado, assumem maior gravidade quando se referem a esse bem incriado, que é o sumo bem e origem de todo o bem.

Tomás de Aquino

Uma das grandes preocupações de Tomás de Aquino como mestre universitário é a de compaginar o pensamento antigo com o moderno, o agostinismo e o aristotelismo, a fé e a razão, a teologia e a filosofia, para responder aos desafios que os tempos conturbados da Universidade Ihe lançavam.

Discípulo de Alberto Magno, Aquino prima pelo rigor científico, a clareza e a objectividade dos seus tratados. Faz uso do material que tem à sua disposição, quer da Sagrada Escritura, dos Padres da Igreja e dos pensadores gregos, principalmente de Aristóteles e dos muçulmanos, dando particular atenção a Averróis mais do que a Avicena. É ao estagirita que vai buscar o seu rigor lógico e a sua bateria de conceitos.

Conhecido como o Doutor Angélico, nasce por volta do ano de 1225 de famílias nobres e destinado a altos cargos na prestigiosa abadia beneditina de Montecassino. Porém, em 1244 entra na recente Ordem fundada pelo espanhol Domingos de Gusmão, contra a vontade da família. Em

⁵¹ *Commentaria* I, d. 1, a.2, q. un.: “Si bono increato utimur, semper est abusus et abusus talis est mortale peccatum propter praeversitatem in finem cum delectatione et propter voluntatis inordinationem, quae minus diligit ipsum quo utitur, quam propter quod utitur”.

1245 encontra-se em Paris e de lá passa a Colónia onde é discípulo do grande mestre Alberto. Anos depois, em 1252, está de regresso a Paris onde começa o seu percurso de docência. Como parte deste percurso académico comenta as *Sentenças* de Pedro Lombardo e muitos dos textos de Aristóteles dos quais encomendou tradução directa do grego ao latim para corrigir as faltas na tradução por via do árabe ou mesmo para suprir a falta de qualquer tradução.

Este frade dominicano teve um papel preponderante, conjuntamente com S. Boaventura, franciscano, na defesa do lugar dos mendicantes nas cátedras de Paris e da Universidade em geral, contra a posição do clero secular. A par desta polémica está o confronto ou o modo de recepção do aristotelismo que o opôs a figuras do averroísmo latino como Siger de Brabante e Boécio de Dácia. Embora não visado directamente pelas condenações de 1277, o Bispo de Paris fez publicar estas condenações exatamente três anos após a morte de Aquino, porque o mesmo Bispo pretendia uma outra condenação que visasse mais explicitamente o seu pensamento, foi alvo de forte suspeita de falta de ortodoxia. Porém o apoio papal e o reconhecimento do seu pensamento fez-se ainda em vida, designadamente na convocatória para a preparação do Concílio de Lyon.

Em 7 de Março de 1274 na abadia cisterciense de Fossanova quando se dirigia para o dito Concílio, Tomás de Aquino morre deixando uma obra imensa e sem terminar a sua grande construção, a *Suma de Teologia*. Esta catedral medieval do pensamento, com todo o seu rendilhado de argumentação e imponente proporção é a obra mais citada de Tomás, começada a escrever para servir de manual aos estudantes de teologia que se preparavam para receber ordens.

Para o assunto que aqui nos importa serão estas as duas obras estudadas: o *Comentário às Sentenças* de Pedro Lombardo, livro I, distinção 1, e da *Summa* I-II, questão 11. E, seguindo o estilo sintético do Doutor Angélico, apresentamos sucintamente os principais pontos destes textos.

a) Comentário às *Sentenças*

Esta distinção primeira, *De mysterio Trinitas*, divide-se em quatro questões num total de sete artigos. A primeira questão divide-se em dois artigos: a.1: se a fruição é um ato do intelecto e a.2: se o usar é um ato da razão. A questão segunda divide-se também em dois artigos: a.1: se se frui somente de Deus, e a.2: se fruimos de Deus com uma fruição. A questão terceira tem um único artigo: se é de usar tudo além de Deus. A questão quarta divide-se em dois artigos a.1: se o fruir convém a todas as coisas e a.2: se o usar convém aos existentes na pátria.

Como é habitual no procedimento escolástico, começa-se por formular uma pergunta, respondida pela positiva ou pela negativa, como os respectivos argumentos para a posição contrária. Depois vem a solução, seguida da resposta às objecções.

q.1, a.1: Se o fruir é um ato do intelecto (*Utrum frui sit actus intellectus*)

Daqui fica claro que a fruição é a melhor operação do homem e visa a felicidade última. Argumentando com Aristóteles ela é uma operação e não um hábito; e a melhor operação é aquela da potência mais alta que é o intelecto, logo a fruição é um ato do intelecto. Mais, quanto ao objecto, a fruição é a visão desse objeto mais alto que proporciona maior felicidade, e isso é a visão da Divindade. Atendendo que a visão se faz de diversos modos, em esperança ou na fé, e na visão clara do maximamente conveniente com uma certa mútua penetração mediante o amor, diz-se que a fruição é um ato da vontade segundo o hábito da caridade.

q.1, a.2: Se usar é ato da razão (*Utrum uti sit actus rationis*)

Para responder à questão Tomás de Aquino começa por afirmar que o uso diz-se de diversos modos: como quando designamos alguma operação e dizemos que usar uma coisa é bom ou mau; segundo a definição de Agostinho “Usar é assumir alguma coisa na faculdade da vontade” (*De Trin.*, X, 1) onde usar remete para a faculdade da vontade, como também refere Victorino: *usus est actus frequenter de potentia elicitus*, ato elicitivo da potência, isto é, que escolhe. Quer num sentido quer noutro o uso é ato de qualquer potência.

Mas o uso também se diz na relação com um fim e o que se orienta para um fim, é isto de três modos:

[1.] pela operação da razão que preestabelece o fim e ordena e para ele dirige;

[2.] pela vontade que comanda;

[3.] e pela operação da faculdade motriz que executa. Usar implica a execução daquilo que está ordenado a um fim.

Assim sendo, o uso é da vontade, o que pressupõe uma ordem existente. E ao recto uso, segundo essa ordem, dá-se o nome da virtude da prudência.

q.2, a.1: Se importa fruir somente de Deus (*Utrum fruendum sit solo Deo*)

Esta exposição do comentário às *Sentenças* tem paralelo com a *STh.* I-II, q. 11, a.3.

A resposta primeira, negativa, tem quatro argumentos que tocam [1.] o que nos faz beatos ou felizes na felicidade eterna, [2.] o fim último e a felicidade, segundo o argumento de Cícero do gozo por todos, [3.] os bens honestos, e o argumento do Apóstolo no texto já bastante referido de S. Paulo Filémon 20: “Itaque, frater, ego te fruar in Domino” e, por isso, também [4a.] o homem é de ser fruído, bem como qualquer [4b.] criatura que é vestígio de Deus. Na argumentação negativa à pergunta são tomados os temas da beatitude, fim último, os bens honestos ou virtudes, o homem e as coisas criadas.

Também o usar se diz de três modos: quanto ao objeto da fruição e quanto à bondade; quanto ao hábito pelo qual importa gozar da beatitude criada e da caridade; e, quanto à fruição como instrumento, e por isto gozamos da potência que tem a fruição como ato.

[1.] Aquilo que nos faz felizes distingue-se quanto à causa eficiente e à causa formal. A causa eficiente é Deus, e a causa formal é o que nos faz felizes, como a felicidade que nos faz felizes ou a brancura que faz as coisas brancas. Formalmente falando é de fruir o que nos faz felizes, e se se refere somente a causa eficiente, fruímos apenas de Deus.

[2.] O objeto da operação termina e aperfeiçoa a própria operação, e esse objeto é o fim. Ainda que a operação tenha o carácter de fim último, e dado que não conseguimos o objeto senão mediante a operação, o apetite da operação e o objeto são a mesma coisa. Donde, fruir da própria fruição enquanto fruição do fim, só é possível se for a fruição de Deus: fruir da fruição do fim e da operação cujo objeto é o fim último.

[3.] Uma particular distinção é entre o «propter se» e o «propter aliud». As virtudes e os bens honestos não devem ser amados por si mesmos porque se referem a outra coisa, são «propter aliud». O ser «propter se» também se distingue do «per accidens»; o amar não é um acidente, mas um componente da própria natureza do homem «per se» que inclui em si a causa formal; neste sentido é por si mesmo que o homem frui das virtudes.

[4a.] Analisando o sujeito da fruição, Tomás de Aquino faz aqui uma distinção entre o homem justo, o homem santo e o homem pecador. Do homem justo diz que este “não se deve fruir absolutamente mas em Deus de modo que o objeto da fruição seja Deus”; do santo faz uso a semelhança com Deus que, com o auxílio da graça, se encontra nas coisas; o pecador, porque não tem a graça, não parece que possa fruir de Deus.

[4b] Se imediatamente antes tratámos do homem, importa também ver a relação com as criaturas irracionais. Estas, porque não têm nem a graça, nem a razão, não podem fruir de Deus que não conhecem.

q.2, a.2: Se fruímos de Deus com uma fruição [apenas] (*Utrum fruamur Deo una fruitione*)

À continuação, e para terminar esta questão, o Angélico pergunta pelo número de fruições que se podem ter da Trindade. Parece que não fruímos de Deus com uma só fruição. Isto por causa do objecto, porque, de facto, o objeto da fruição é triplo, três pessoas distintas, Pai, Filho e Espírito Santo; donde a fruição seria também tripla.

A solução de S. Tomás é distinta: com uma só fruição fruímos das três pessoas, o que se justifica por três motivos: o objeto da fruição é a suma bondade, e sendo numericamente uma a suma bondade das três pessoas, uma só é a fruição. Este é para Tomás o melhor argumento porque reconhece a unidade divina onde as pessoas enquanto objeto da fruição não se distinguem na suma bondade e natureza divina. O segundo argumento vem por Aristóteles que diz que quem conhece um dos relativos conhece também os restantes. Dado que a fruição tem a sua origem na visão, como antes se disse, quem vê uma vê as três, e, por isso, quem goza de uma goza das três. Na fruição de uma pessoa está incluída a fruição das outras duas.

q.3, a.1: Se é de usar todas as coisas distintas de Deus (*Utrum utendum sit omnibus aliis a Deo*)

Parece que não. Assume-se a definição de uso: “assumir alguma coisa na faculdade da vontade”, e por aqui se vê que todas as coisas podem ser usadas. As mesmas realidades que podem ser queridas, isto é, serem objeto de uma vontade ou de um desejo da vontade, podem ser usadas.

É certo, porém, que fazemos uso das coisas que no encaminham para a beatitude. Mas as criaturas, algumas vezes, impedem essa mesma bem-aventurança, donde o uso, porque não encaminha para o fim último, não é aplicável a todas as coisas. O argumento é bíblico: “as criaturas se converteram em algo abominável, escândalo para as almas dos homens e armadilhas para os pés dos insensatos” (*Sab. 14, 11*).

Pela própria definição de pecado também se pode dizer que nem todas as coisas, as criaturas distintas de Deus, são de usar. Aquilo que está encaminhado para o fim último, porém aquilo que se constitui em fim último não relacionado com o fim último é pecado mortal.

Pelo contrário afirma S. Paulo: “Quer comais, quer bebais, fazei tudo para a glória de Deus” (1Cor. 10, 31), pelo que parece que de todas as coisas se deve fazer uso.

Perante isto a resposta de Aquino é que todas as coisas boas não têm tal bondade se não se assemelham com a bondade divina. A bondade é o motivo do amor e do desejo. E, por isso, é necessário que todas as coisas sejam amadas e desejadas por causa da bondade primeira. Para fazer bom uso das coisas, basta que o homem constitua habitualmente a Deus como o fim da sua vontade. Por isso, usamos das criaturas, não por nós mesmos, mas enquanto conducentes ao conhecimento de Deus. Pelo contrário, é pecado aquilo que excede em deleitação o que deve ser referido, amando-o em excesso.

q.4, a.1: Se o fruir convém a todas as coisas (*Utrum frui conveniat omnibus rebus*)

O fruir diz-se como desejo aquietado no fim, e todas as criaturas, mesmo as insensíveis, desejam naturalmente o seu fim. De facto a fruição põe um certo prazer no fim, o homem ama a Deus sobre todas as coisas com um amor natural. O homem constituído somente no estado natural frui de Deus. Isto responde à pergunta, que não está explicitamente formulada por Aquino, se é necessário o auxílio da graça para que o homem frua de Deus. Pois ao que parece não seria necessário um especial auxílio para que o homem fruisse do ser divino. Sendo que o fruir se diz do que é por si mesmo (*per se*) e não relativo a outro, e uma vez que os animais, por ausência de razão, são incapazes de referir as coisas a outro, dirigem-se a elas por elas mesmas, e por isso, não fruem efetivamente.

Sendo a fruição, propriamente falando, só do fim último, os brutos não apreendendo esse fim último e, por isso, não referindo tudo a tal fim, nem orientando-se para tal, não fruem propriamente. Mais ainda, como já referimos, estão privados de razão, estão também privados da possibilidade de uma verdadeira e própria fruição.

Tomás de Aquino é claro ao afirmar que sem conhecimento não há nem deleite nem fruição. Porque os irracionais não têm conhecimento racional não podem ter uma fruição perfeita, porém têm a fruição, dita impropriamente, ou um certo tipo de deleite pelo fim, ainda que não seja um fim último nem orientado para o fim último.

Parece que efetivamente só os beatos, os santos da pátria, fruem verdadeira e propriamente, pois só eles alcançaram o fim último e nele sentem pleno prazer. Este acompanha a fruição perfeita e própria porque o prazer segue-se a operação perfeita.

E outra nota ainda que se acrescenta à compreensão da fruição é a quietação que esta produz. E tal quietação ou descanso é de dois modos: primeiramente quanto ao desejo e posteriormente quanto ao motor do desejo. Aquieta quanto ao desejo quando aquilo que é desejado se tem de modo a não querer outra coisa mais. A quietação quanto ao motor do desejo só se poderá atingir na pátria quando, quer aquilo que é desejado quer a própria faculdade desejante, estiver plenamente alcançada e em repouso. Por isso, diz Aquino, que a primeira quietação é de modo imperfeito e a segunda de modo perfeito.

q.4, a.2: Se convém que haja uso na pátria (*Utrum usus conveniat in patria*)

O uso comporta uma relação com o fim, um dispor das coisas por causa de outro maior. Na pátria faz-se uso do que permite a união com o fim, pois não se dispensa na pátria o uso da inteligência, como permanece a caridade quando desaparece a esperança e a fé.

Este comentário às *Sentenças* têm paralelo na *Suma* o art. 1 e o art. 2 da questão 1, o art. 1 da questão 2, que veremos de seguida.

b) *Suma Teológica (STh, I-II, q. 11: De fruitione, quae est actus voluntatis)*

Nesta questão Tomás de Aquino está a tratar dos atos humanos e, por isso, não tem em consideração se Deus frui.

- a. 1: Se o fruir é próprio da potência apetitiva
- a. 2: Se o fruir convém só à natureza racional ou também aos animais brutos
- a. 3: Se a fruição é só do fim último
- a. 4: Se a fruição é só do fim possuído

São, efetivamente, quatro pequenas questões que compilam o pensamento de Aquino sobre a fruição no que diz respeito ao homem. Por uma questão de brevidade do nosso trabalho não investigamos mais no que se refere à possibilidade de em Deus haver ou não fruição, e o mesmo se diga em relação com as naturezas angélicas.

a. 1 – Se o fruir é próprio da potência apetitiva (*Utrum frui sit actus appetitivae potentiae*)

Para sustentar que «não», a resposta de Aquino será pela positiva, aponta três argumentos: 1. quanto ao que dá origem ao termo fruição, o fruto colhido, sendo o maior fruto a beatitude; 2.

quanto ao fim próprio que é a perfeição, e daí todas as potências poderiam fruir; 3. quanto ao deleite incluído na fruição que remete para a potência apreensiva.

Assim, há relação entre fruir e fruto (*fruitio et fructus*), sendo o fruto o último que se espera da árvore e o que colhemos com certa suavidade. Esta referência ao fruto não a tínhamos encontrado antes nos autores que vimos, e remete para dois aspectos significativos: o ser último e o aquietar o apetite. Mais ainda, a fruição tem íntima relação com o amor ou deleite (*amor vel delectatio*), que se sente diante do fim desejado. Argumenta o Angélico ser a fruição da potência apetitiva por ser o fim e o bem o objeto dessa potência, que se move para tal.

a.2 – Se o fruir é próprio só do homem (*Utrum frui conveniat tantum rationali creaturae, an etiam animalibus brutis*)

Aquino responde que a fruição não é exclusiva do homem, mas faz a distinção naquilo que constitui a fruição, ou seja, o fim e o conhecimento do fim. Por isso, a fruição diz-se perfeita quando suportada pelo conhecimento do fim desejado, e isto é próprio do homem, não dos irracionais ou das bestas. A fruição que é possível às demais criaturas é imperfeita. O que se confirma com Agostinho: “não é absurdo pensar que também os brutos fruem do alimento e de qualquer outro prazer corpóreo” (83 *Quaestion.*, q. 30).

A autoridade de Agostinho diz que a fruição perfeita é dos homens: “os homens somos os que fruímos e utilizamos” (*De doct. christ.*, I, 22). Porém, a fruição não se refere necessariamente ao fim último, mas ao que é considerado como fim por cada um. O fim último não pode ser conseguido pelos brutos mas somente pelo homem que, pelo conhecimento da ideia universal do bem e do fim, pode fruir dele, ainda que haja um instintivo desejo de bem que o apreende e move na aquisição do desejado.

Tal apetite natural, que existe predominantemente nos seres privados de razão, está sujeito ao que é sensitivo, e isto visa o fim como algo que superiormente impera neles movendo-os.

a.3 – Se há fruição só do fim último (*Utrum fruitio sit tantum ultimi finis*)

Continuando a explorar o sentido de fruto (aquilo que é último e que aquietar o apetite pela doçura e deleitação) Tomás de Aquino distingue quanto ao fim: um fim absoluto e um fim relativo. É absoluto quando não se refere a outra coisa; relativo se se refere a certas coisas para além dele. Fruto será o do primeiro sentido, isto é, absoluto. Por isso se chama propriamente fruto, do qual

fruímos em sentido próprio, como aquilo que é absolutamente último, e em que nos deleitamos a título de fim derradeiro.

Quanto ao fim este tem dois significados: por um lado a coisa mesma e por outro a sua aquisição. Em Deus, porém, coincidem o fim último e a realidade buscada por último, pois Deus não é diferente da fruição dele mesmo.

Mas o fruto é também o que traz consigo algum deleite e o que não comporta esse deleite, mesmo que seja por outro, não é fruído. Fruímos das coisas conhecidas nas quais descansa a vontade com delícia. Tal descanso absoluto é apenas no fim último, pois enquanto algo falta não se descansa, como acontece no movimento local na relação com o repouso. Aparece pela primeira vez esta referência ao movimento já insinuado na física dos corpos que procuram o seu lugar, os pesados para baixo e os leves para cima. Escoto dará maior atenção ao paralelismo da fruição com a física, ou o movimento dos corpos e desta comparação tirará maiores conclusões.

a.4 – Se a fruição é só do fim possuído (*Utrum fruitio non sit nisi finis habiti*)

Se a fruição é só do fim já possuído, o Doutor angélico responde positivamente pela relação entre fruição e fim último, ainda que este fim possa ser possuído de um duplo modo: perfeitamente quando possuído não só intencionalmente mas também efetivamente; imperfeitamente quando é possuído o fim na intenção ou em esperança. Sobre a intenção tratará na questão seguinte que aqui não nos ocupa (*STh* I-II, q. 12: *De intentione*; o tender para outra coisa com a ação do que move e o ato de mover para um fim que é um ato da vontade). Acompanhando esta distinção, será perfeita a fruição que seja do fim já realmente possuído e a imperfeita do fim intencionalmente possuído. Esta posse intencional do fim chama-se fé pois, como diz o Apóstolo: a fé é a posse dos bens prometidos (cf. *Heb.* 11, 1). Das coisas ainda não possuídas há esperança. Tais virtudes teologais são uma posse antecipada, necessariamente imperfeita, dos fins prometidos. Há, por isso, uma fruição própria mas imperfeita por causa do modo imperfeito como se consegue esse fim e isto não é o mesmo que uma posse intencional.

A definição de «fruição» em S. Tomás é, uma vez mais, agostiniana: “aderir com amor a uma coisa por ela mesma” (*De doctr. christ.*, I, c. 4 e *De Trin.*, X, c. 10), e este Padre da Igreja é abundantemente citado quer na obra que dá início a toda esta questão da distinção entre usar e fruir, o *De doctrina christiana*: “os homens são os que desfrutam e utilizam” (I, 22), quer no *De Trinitate*, para sustentar que a fruição seja um ato da potência apetitiva que implica o conhecimento: “desfrutamos das coisas conhecidas nas que descansa comprazida a vontade” (X, 10), e também no

De octaginta tribus quaestionibus, q. 30, para a distinção entre fruição perfeita e fruição imperfeita, como é o caso dos animais que disfrutando do alimento têm algum tipo de prazer corporal.

No uso do texto bíblico continua presente a passagem de S. Paulo a Filémon, 20: “Itaque, frater, ego te fruar in Domino” com a explicação que Agostinho oferece desta passagem no *De doctrina christiana*: “quando gozas do homem em Deus, mais gozas de Deus do que do homem, porque gozas pelo que chegaras a ser feliz, e te alegrarás de ter chegado a ele, que é o objeto em quem puseste a esperança do que está para vir. Por isso S. Paulo diz a Filémon: *Irmão eu gozo de ti no Senhor*. Se não tivesse acrescentado *no Senhor*, mas tivesse dito apenas *gozo de ti*, nele teria posto a esperança da sua felicidade”⁵². Elucida Tomás: “como se dissesse que fruiu do irmão, não a título de termo mas de meio”⁵³. Isto diz-se para responder à pergunta se só há fruição no fim último, defendendo que pode haver um tipo de fruição, ainda que imperfeito, nos meios, quando fruímos do fim.

Interessante é também o modo como Aquino recorre a Boécio para a definição de beatitude: “a felicidade é o estado acabado em que se reúnem todos os bens”⁵⁴. Este texto, de facto, é determinante para diversos temas e, entre eles, o da verdadeira felicidade face aos bens de fortuna que podem oferecer uma felicidade aparente e transitória.

Os frutos do Espírito Santo são assim chamados porque são certos efeitos do Espírito Santo em nós. Distintos dos dons do Espírito de Deus, os frutos do Espírito, tal como estão referidos pelo Apóstolo S. Paulo na carta aos Gálatas 5, 22, são: amor, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, auto-domínio (assim citados por Tomás de Aquino: *caritas, gaudium, pax et huiusmodi*). Para Tomás de Aquino estes frutos não têm natureza de fim último pelos quais fruamos enquanto tal, embora nos agradem.

Os temas principais e recorrentes na argumentação de Aquino dizem respeito à relação entre usar e fruir e destes com as potências do homem, mormente a inteligência ou a vontade. Ponto importante é o conceito de fim último e de felicidade. Quanto ao objeto da fruição e do uso a principal preocupação do Doutor Angélico é saber se somente Deus deve ser fruído.

Sublinhamos ainda a particularidade da argumentação de Tomás de Aquino que, parece-nos, está na relação entre fruir e usar com as faculdades da alma.

⁵² *De doct. christ.*, I, 33, 37: “Cum autem homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris. Illo enim frueris quo efficeris beatus; et ad eum te pervenisse laetaberis, in quo spem ponis ut vénias. Inde ad Philomonem Paulus: Ita, frater, inquit, ego te fruar in Domino. Quod si non addidisset, in Domino, et te fruar tantum dixisset, in eo constituisset spem beatitudinis suae”.

⁵³ *STh I-II*, q. 11, a.3: “Ut sic frater se frui dixerit non tantum termino, sed tanquam medio”.

⁵⁴ *De consol.*, III, pr.2: “beatitudo est status omnium aggregatione perfectus”.

Henrique de Gand

Apresentemos apenas alguns dados biográficos gerais e mais significativos deste Mestre medieval⁵⁵. Natural de Gand, no norte da actual Bélgica, este mestre flamengo ficou conhecido como Doutor Solene. Nascido por volta do ano de 1240 e falecido a 23 Junho de 1293, iniciou o seu ensino de teologia em 1275. Pelos finais de 1264 ou princípios do ano seguinte está em Paris a frequentar a Faculdade de Artes. É autor de quinze *Quodlibet* que se estendem desde o Natal de 1276 ao Natal de 1291 (ou à Páscoa de 1292) e de uma vastíssima obra, designadamente a *Summa*, projecto de grande envergadura que não chegou a completar.

De destacar o facto de ter feito parte da comissão mandatada em 1277 pelo Bispo de Paris, Estêvão Tempier, para identificar as teses consideradas erróneas veiculadas pela Faculdade de Artes e que viriam a ser condenadas a 7 de março de 1277, pelo mesmo Bispo.

A sua atuação não se restringiu aos meios académicos assumindo também importantes funções junto dos papas e das comissões teológicas para as quais foi convocado, particularmente a que opunha o clero secular às ordens mendicantes na pretensão aos cargos académicos e na habilitação destes últimos para atenderem do sacramento da Confissão.

Mário Santiago de Carvalho resume desta forma os “três mais relevantes aspectos do pensamento de Henrique de Gand: a sua concepção sobre o carácter nuclear da teologia e da informação da fé para o estabelecimento do que é pensável; o papel importante que Avicena desempenha na sua filosofia, designadamente pela relevância da essência sobre a existência, por exemplo no processo epistemológico de cientificação; a crítica ao aristotelismo e ao arabismo presumidamente mais radical”⁵⁶.

Henrique de Gand parece ser efetivamente o principal dialogante de Escoto – preferimos propositadamente este termo em vez de oponente ou rival, pois o modo reverente como Duns Escoto tem em conta as suas posições mostra a consideração que tem por ele, mesmo que não concorde com algumas das suas teses ou soluções –, mais do que Tomás de Aquino. Na opinião de Dumont “Henrique constitui não apenas uma fonte, mas a fonte, para o pensamento de Escoto. Isto é de facto tão verdade que Escoto parece ser o primeiro pensador escolástico maior a basear explicitamente a sua principal obra no exame sistemático de um contemporâneo. Em muitas

⁵⁵ Colhemos estas informações gerais sobre Henrique de Gand em CARVALHO, Mário Santiago de, “Henrique de Gand, 1293-1993”, in *Mediaevalia – Textos e estudos* 3 (1993) 9-23.

⁵⁶ CARVALHO, Mário Santiago de, “Henrique de Gand, 1293-1993”, p. 12.

questões importantes, Escoto desenvolve a sua própria posição como uma reação crítica à de Henrique, frequentemente depois de uma extensa leitura, análise e refutação do pensamento do Henrique. É o caso, por exemplo, de alguns assuntos fundamentais tais como a relação da fé com a razão, conhecimento natural de Deus, a natureza dos conceitos transcendentais, o primeiro objecto do entendimento, necessidade e contingência, as ideias divinas, criação, iluminação, causalidade da vontade, relação das virtudes e numerosos pontos da teologia trinitária⁵⁷. Talvez isso merecesse da nossa parte um levantamento das suas posições como fizemos para outros autores medievais. Porém, optámos por uma metodologia diferente em que nos interessa principalmente o modo como o Doutor Subtil o lê e a resposta que dá aos seus argumentos, isto independentemente de fazer uma leitura acertada ou não, o que aqui não é objeto do nosso estudo.

Para esta temática da fruição Henrique de Gand é por diversas vezes referido. Detemo-nos num ponto significativo: a necessidade de fruir de Deus. Para tanto, recorremos ao texto da *Reportatio* (*Reportatio* I-A, d. 1, p.2, q. 1, nn. 24-26).

Identifica-se o que dizem alguns (*dicunt aliqui*) com o que é dito por Henrique de Gand. Partimos do princípio que é correta esta inferência, pois assim o afirma os editores desta questão, o que também se pode comprovar pelas notas na edição crítica dos outros comentários.

Está em questão saber se é necessário que a vontade frua de Deus uma vez apreendido obscuramente e de modo universal (*an Deo apprehenso obscure in universal necesse sit voluntatem frui*). Alguns dizem que sim. Segundo Escoto esta será, então a resposta do Doutor Solene e isto por três motivos. Primeiro fazendo o paralelo entre o modo como o intelecto assente necessariamente aos primeiros princípios especulativos e o modo como a vontade necessariamente assente nos fins últimos. Segundo, a vontade necessariamente quer aquilo em virtude do qual quer o que quer que seja que quer (*voluntas vult necessario illud cuius participatione vult quidquid vult*) porque isso é maior que tudo o mais que seja apetecível, ou seja, a vontade quer necessariamente aquilo pelo qual tudo o mais é querido e sendo o bem a participação do bem supremo tal bem supremo é querido quando se querem os bens participantes. Por outras palavras, ao querer-se o que participa quer-se o que é participado. Terceiro, a vontade não pode não quer aquilo em que haja alguma malícia ou defeito de bem quer na coisa quer no conhecimento e o fim último, uma vez apreendido não pode ser concebido como defeito de bem ou como malícia, por isso tem de ser necessariamente fruído quando apreendido obscuramente e em geral.

⁵⁷ DUMONT, Stephen, "Henry of Gent and Duns Scotus", in *Medieval Philosophy*, p. 297.

Por estas três razões, identificadas com a opinião de Henrique de Gand, necessariamente se frui do fim último, ou seja de Deus, uma vez apreendido obscuramente e em geral.

Porém, não é esta a opinião de Escoto. Quanto ao primeiro argumento o Doutor Subtil divide em dois a semelhança entre o modo como os princípios teóricos funcionam no intelecto e os fins na prática, ou seja na vontade. A primeira diz respeito à ordem de existência entre as verdades nos raciocínios e os bens nas coisas. Quanto à verdade, assim como elas têm uma ordem essencial entre elas, principalmente pela participação na primeira verdade, assim também na bondade. E isto pode também ser dito relativo à potência. De facto, a dissemelhança está em que o intelecto que sempre atua numa ordem determinada, e que, por isso, não pode falhar no entendimento do primeiro princípio no qual a verdade primeiramente reside, difere da vontade que pode falhar no querer um bem maior porque não tende necessariamente para o último fim. Quanto ao segundo argumento, Escoto rejeita por ser falsa a premissa maior, isto é, que a vontade queira necessariamente o bem participado em todo o bem que participa, se assim fosse a potência da visão necessariamente veria Deus ao ver as coisas que participam dele. A dificuldade está no modo como se entende a participação, usado de forma equívoca: se for de modo efetivo o argumento de Henrique é verdadeiro, se for de modo formal o argumento é falso. Quanto ao terceiro argumento ele é rejeitado por assentar num falso pressuposto, de facto, tudo o que a vontade quer querê-lo contingentemente e não por necessidade, qualquer que seja o tipo de bem, em geral ou em particular. Escoto, contudo, não rejeita definitivamente a hipótese de que perante um bem sem defeito de bondade a vontade seja incapaz de um ato de rejeição, que é um ato contrário ao ato de querer. Mas admitindo como mais provável que diante do bem perfeito a vontade não o rejeite, daqui não se conclui que necessariamente o queira ou que seja incapaz de o não querer, porque não é a mesma coisa não rejeitar ou querer.

B. João Duns Escoto

Feito o anterior percurso pelos principais autores medievais que tratam a questão da fruição, num levantamento genealógico que remonta a Agostinho como marco de referência e ponto de partida para as *Sentenças* de Pedro Lombardo, vejamos agora como este tema é tratado pelo nosso autor, João Duns Escoto. Percorremos as três partes que dividem a primeira distinção do comentário ao primeiro livro das *Sentenças* (*Ord.* I, d. 1), leremos também o texto da *Reportatio* I-A e apresentaremos ao final um quadro sinóptico onde faremos ainda referência ao texto da *Lectura* que optamos por não considerar.

SOBRE A FRUIÇÃO

Ord. I, d. 1

PARTE PRIMEIRA – SOBRE O OBJETO DA FRUIÇÃO

Questão I: *Se o objeto da fruição por si é o fim último*

I. Resposta à questão

II. Resposta aos argumentos principais

Questão II: *Se o fim último tem uma só razão de fruir*

I. Resposta à questão

a) *Sobre a fruição do viandante quanto à sua possibilidade*

b) *Sobre a fruição do compreensor falando quanto à potência absoluta de*

Deus

c) *Sobre a fruição do compreensor falando quanto à potência da criatura*

d) *Sobre a fruição do compreensor e do viandante falando de facto*

II. Resposta aos argumentos

a) *Aos argumentos principais*

b) *Às razões opostas*

PARTE SEGUNDA – SOBRE A FRUIÇÃO EM SI

Questão I: *Se a fruição é um ato elicitado pela vontade, ou é uma paixão recebida na vontade*

I. Resposta à questão

II. Resposta aos argumentos principais

Questão II: *Se ao fim apreendido pelo intelecto é necessário que a vontade frua dele*

I. Resposta à questão

a) *Opinião de outros*

b) *Impugnação da opinião de outros*

c) *Opinião própria*

d) *Impugnação da opinião de outros*

II. Resposta aos argumentos principais

PARTE TERCEIRA – SOBRE O SUJEITO DA FRUIÇÃO

Questão I: *Se o fruir convém a Deus*

Questão II: *Se o viandante frui*

Questão III: *Se o pecador frui*

Questão IV: *Se os brutos fruem*

Questão V: *Se todas as coisas fruem*

I. Resposta às questões em conjunto

II. Resposta aos argumentos principais

Parte primeira – Sobre o objeto da fruição

Pars prima – De objecto fruitionis

O tratado da fruição em Duns Escoto, que ocupa toda a distinção primeira, está dividido em três partes: 1. A primeira sobre o objeto da fruição, 2. A segunda sobre a fruição em si e, 3. Sobre o sujeito da fruição. O que pode ser fruído, o que é a fruição e quem frui é a estrutura do tratamento desta distinção que abre o comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo.

Questão I: Se o objeto da fruição por si é o fim último (nn. 1-22)

A primeira parte da distinção primeira do Comentário está dividida em duas questões: 1. Se o objeto da fruição é por si o fim último e, 2. Se o fim último tem uma só razão de fruível.

Escoto inicia todo o tratado da fruição por analisar a natureza do objeto da fruição. Neste contexto, a primeira preocupação é saber qual o objeto da fruição, e pergunta de seguida, se o objeto da fruição é por si o fim último. Duns Escoto começa por apresentar cinco argumentos a favor do não, ou seja, cinco argumentos pelos quais a fruição não é do fim último ou não tem o fim último como objecto. Pela autoridade de Agostinho pode dizer-se que não, pois, como afirma o santo Bispo: “deve-se fruir dos bens invisíveis” (*De diversis quaest. 83, q. 30*), e os bens invisíveis são muitos e por isso, não se deve apenas fruir do fim último. Para a mesma resposta alega-se quanto à capacidade do que frui, que é uma capacidade finita, como é finita a razão e a natureza do sujeito; ora, uma capacidade finita, aparentemente, sacia-se com coisas finitas. Corpo, alma e Deus são três realidades com diferentes níveis de capacidade e satisfação: Aquele que se basta a si mesmo, Deus, o que é menor nas capacidades, o corpo, e algo intermédio entre Deus e o corpo que é a alma a que

corresponde algo mais do que ao corpo e menor que a Deus. Assim estas três realidades terão modos diferentes de se realizarem e, por isso, objetos distintos quanto ao fruir.

Recorrendo ao par aristotélico matéria-forma, afirma: “assim como qualquer forma sacia (*satiat*) a capacidade da matéria, também qualquer objeto sacia a capacidade da potência”⁵⁸. Ou seja, assim como qualquer forma encontra na matéria a sua realização assim também qualquer potência tem um determinado objeto onde se atualiza.

A quinta prova de que o objeto da fruição não é por si o fim último, dá-se pelo assentimento do entendimento que se dá mais firmemente num outro verdadeiro do que no primeiro verdadeiro⁵⁹. E estabelece-se o paralelo entre o entendimento e a vontade, o modo de assentimento da razão como o modo de assentimento da vontade, sendo para a primeira a evidência da verdade e para a segunda a da bondade.

Em contraposição novamente Agostinho: “As coisas que se devem fruir são o Pai e o Filho e o Espírito Santo e estes são uma coisa” (*De doct. christ.*, I, c.5, n. 5), ou seja, o objeto próprio da fruição é a Trindade.

Para responder à questão Duns Escoto procede da seguinte maneira: 1. Distingue entre fruição ordenada (*fruitione ordinata*) e fruição em comum (*fruitione in communi sumpta*); 2, Seguidamente trata do objeto da fruição ordenada, 3. Em terceiro lugar do objeto da fruição em geral, 4. E como se pode entender que a fruição tenha ou não o fim último como objeto próprio quer se trate de uma fruição ordenada ou em sentido comum. Assim o Subtil estabelece na sua resposta uma sequência de quatro artigos.

Art. 1. Distinção entre fruição ordenada e fruição em geral (n. 8)

Atendendo à relação entre fruição ordenada e fruição em comum, Escoto afirma que a fruição em geral excede (*excedit*) a fruição ordenada, ou seja, a fruição comumente entendida é mais vasta e abrangente que a fruição ordenada, o mesmo será dizer que a fruição ordenada é uma espécie ou modo específico da fruição em geral. A razão para tanto é simples quando se compara com o objeto de uma potência: uma potência não ordenada especificamente a um determinado objeto tem um objeto geral e mais universal que um ato específico. A vontade, enquanto potência é

⁵⁸ n. 4: “quaecumque forma satiat capacitatem materiae; ergo quodcumque obiecto satiat capacitatem potentiae”.

⁵⁹ n. 5: “firmiter assentit intellectus alii vero quam primo vero”.

de qualquer objeto desejável, donde qualquer objeto desejável pode ser o objeto da vontade em geral, o que se confirma pela possibilidade de um desejo desordenado. Porém, uma vontade ordenada, isto é, recta, e que ordena segundo as devidas circunstâncias, quer retamente um determinado e recto objecto, não se satisfazendo com qualquer um na distinção entre objeto conveniente e não conveniente.

Art. 2. Primeiro objeto da fruição ordenada (nn. 9-15)

a) Recorrendo à autoridade de Avicena segundo o qual parece que a fruição ordenada pode ter por objeto uma coisa distinta do fim último (*aliud a fine ultimo*) dado que uma inteligência superior pelo ato de entender cause algo inferior e, como cada coisa é apta para resolver aquilo de que procede, assim a “inteligência produzida se aquieta perfeitamente na inteligência produtora”. Porém, uma potência não se aquieta perfeitamente senão onde se encontre o seu objeto perfeitamente e em sumo grau. Nos *Reportata* talvez se entenda melhor com o exemplo dado: uma potência que seja de um objeto comum não se aquieta plenamente a não ser que encontre nesse objeto a mais perfeita razão de ser. Mas a potência que goza de qualquer bem ou do bem em geral, como é a vontade, não pode satisfazer-se senão no último fim que tem a razão de todo o bem, porque fim e bem são o mesmo, enquanto o fim último possui virtualmente todos os bens.

b) Recorre também a Boaventura para contestar a posição de Avicena. Diz o Seráfico que sendo o homem imagem de Deus, ele tem como fim último o próprio Deus. Mas este argumento é, segundo Escoto, um argumento teológico e não filosófico. Pois ser a alma a imagem de Deus, e por isso capaz d’Ele e poder d’Ele participar, é algo acreditado e não conhecido pela razão natural⁶⁰.

c) E, segundo Tomás de Aquino, também não seria assim, porque a alma é criada imediatamente por Deus, logo em Deus imediatamente se aquieta e descansa⁶¹. Mas uma vez mais este argumento é para Escoto um argumento de fé e não um argumento de razão natural.

Sobre o objeto último da fruição ordenada o mestre franciscano deixa muito clara a sua posição: “a fruição ordenada tem por objeto somente o fim último, porque assim como o entendimento deve assentir somente no primeiramente verdadeiro por razão de si, do mesmo modo

⁶⁰ Cf. *De Trin.*, XIV, 8, 11: “eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest”; ela é imagem de Deus precisamente porque é capaz de Deus e pode ser partícipe de Deus.

⁶¹ Cf. *STh* I, q. 12, a.1

a vontade há de assentir somente no primeiro bem por razão de si”⁶². Ficando para depois até que ponto este paralelo entre inteligência que assente na primeira verdade e vontade que assente ao primeiro bem é aceitável⁶³.

Art. 3. O objeto da fruição em geral (n. 16)

Sustenta Escoto que o objeto da fruição em geral, independentemente do fim ordenado ou desordenado (*ut abstrahit ab ordinato et inordinato fine*) é o verdadeiro fim. E explica: quer o fim último pela natureza da coisa (*finis ultimus ex natura rei*), quer o fim aparente (*finis apparens*), ou seja, o fim apresentado pela razão errónea como fim último, quer o fim prefixado (*finis praestitutus*) que é o fim que a vontade na sua liberdade quer e escolhe com fim último. Temos aqui uma distinção nos tipos possíveis de fim: o último efetivo da coisa quanto à sua natureza, o fim equívoco pelo juízo erróneo e o fim livremente escolhido pela vontade. E qualquer destes é o objeto da fruição. Neste ponto o que levanta dificuldade é o fim escolhido que remete para o poder da vontade que quer ou não, e que quer de diferentes modos, referindo-se ou não a um objecto. Assim, está no poder da vontade o querer algum bem por razão desse mesmo bem, como está em seu poder o querer algum bem não referindo-o a outro e, deste modo, prefixando-o como fim para si.

Art. 4. Como se deve entender que a fruição tem por objeto o fim (n. 17)

Sendo certo, como se viu no número anterior, que o objeto da fruição é o fim, qualquer que seja o seu modo de fim, Escoto esclarece agora até que ponto algo por ser fim é fruível, e acrescenta que a razão de fim não é a razão própria do objeto fruível (n.17: *ratio finis non est ratio propria obiecti fruibilis*). A implicação “a fruição é do fim, logo todo o fim é fruível” é aqui posta em causa. De facto, para Escoto esta implicação não se compagina com a liberdade da vontade porque poria um carácter de necessidade na fruição quando algum fim se lhe apresentasse.

⁶² n. 15: “quod videlicet fruitio ordinata habet tantum ultimum finem pro obiecto, quia sicut tantum est assentiendum per intellectum primo vero propter se, ita tantum est assentiendum per voluntatem primo bono propter se”.

⁶³ *Ord.*, I, p. 2, q. 1, n. 66-67 (II 49-50): “Quanto ad primo dico quod sicut in intellectu sunt duo actus assentiendi alicui complexo – unus quo assentitur alicui vero propter se, sicut principio, alius quo assentitur alicui vero complexo non propter se sed propter aliud verum, sicut conclusioni – ita in voluntate sunt duo actus assentiendi bono, unus quo assentitur alicui bono propter se, alius quo assentitur alicui bono propter aliud, ad quod illud bonum refertur, sicut conclusioni assentitur propter principium, quia conclusio veritatem suam habet a principio. (...) [n. 67] Est tamen inter haec duplex differentia.”

Para a fruição ordenada diz claramente Duns Escoto que a verdadeira razão de fim não é a razão própria do objeto fruível mas algo que acompanha o objeto fruível, isto porque no objeto fruível de fruição ordenada “ser fim” e “ser fruível” é uma relação de razão. Ou seja, não é por ser fim que necessariamente é fruível. Esta relação não está incluída no objeto beatífico por si, enquanto objeto beatífico. O “ser fim” e o “ser fruível” não se equivalem sem mais, porque pela natureza da coisa o fim pode não ser fruído por um ato da vontade que não quer dele fruir não deixando, contudo, de ser fim.

Os outros dois tipos de fim, o por erróneo juízo ou por deliberação da vontade invertem a ordem: queridos como fruíveis são fins desejados. Na fruição desordenada a razão de fim acompanha o objeto fruível porque a apreensão do fim precede a fruição a que se tende com razão de objeto atraente ou como aliciante; por outras palavras, o fim é querido por si mesmo e por isso é fruível. Já para a fruição do fim prefixado, a razão de fim segue o ato (*finis sequitur actum*) quer porque o fim do ato determina e termina o ato atualmente, porque o quer por si, quer porque é o modo de objeto escolhido, neste caso o objeto não é um fim, mas o fim é o objeto de desejo.

Parece-nos que ao longo desta primeira parte fica bem patente a relação entre a fruição e a vontade, primeiramente pela diferença entre uma vontade recta e uma vontade em geral no paralelo entre a fruição ordenada e a fruição em geral.

Resposta às objecções (nn. 18-22)

Feitas estas considerações e distinções, Escoto retoma os cinco argumentos principais (nn. 1-5) que advogam que o objeto da fruição por si não é o fim último, e rebate-os.

1. A grande quantidade de bens invisíveis a fruir implica, como consequência, que não se frua somente do fim último.

Resposta: [n. 18] Escoto começa por fazer uma distinção entre amor ao honesto (*amore honesti*) e amor do útil e do delectável (*amorem utilis et delectabilis*). E interpreta a sentença de Agostinho “*fruendum est boni invisibilibus*” como estando a referir-se ao primeiro modo, o amor honesto, ou aos bens invisíveis que se dizem no plural não pela pluralidade de essências mas pela pluralidade de perfeições que se podem fruir em Deus. Ou seja, se bem entendemos, o franciscano interpreta esta frase do Bispo de Hipona quer no que diz respeito ao que deve ser fruído com amor honesto e não como a algo útil ou prazenteiro, e a pluralidade dos bens, *boni invisibilibus*, não que sejam muitos mas porque são muitas as perfeições de Deus onde o homem pode descansar.

2. O segundo argumento diz que a finita capacidade de fruir, derivada da finita razão ou natureza do sujeito, faria com que este se saciasse apenas em bens finitos.

Resposta [n. 19]: para responder a esta objecção Escoto analisa a relação entre a natureza do objeto e o seu termo, que podem ser de semelhança ou de proporção. Neste tema entre a potência e o objeto não existe relação de semelhança mas de proporção, pelo que uma potência finita pode ter como correlato um objeto infinito. Mas, quanto ao que sacia é o adequado em razão do objeto e não em adequação real, e tal adequação segue a proporção e a correspondência.

3. Em terceiro lugar, e na continuação do número anterior sobre as potências que são a alma, corpo e Deus, diz Escoto que Deus é Aquele que por sua natureza infinita frui de coisa infinita, ou seja, de si mesmo, o corpo em capacidade menor frui de coisas corporais e a alma, intermédia entre o corpo e Deus, frui de coisas infinitas não fruindo apenas de Deus.

Resposta [n. 20] continuando a argumentação da resposta anterior sobre a proporção entre o objeto e o que o aquieta, o Doutor Subtil afirma que nada é maior que o objeto proporcional da alma, ainda que ela, porque finita, só possa ter atos finitos. O exemplo oferecido para ilustrar o que se afirmou é eloquente, está de acordo como o modo de argumentar de Escoto que, com frequência, o usa: trata-se do caso da visão. Imaginado um objeto com dez graus de brancura visto por alguém que apenas consegue perceber um grau e visto por outro capaz dos dez, diríamos que este segundo, mais perfeito, perceberá perfeitamente aquele objeto branco em todos os graus da sua brancura perceptível. Mas supondo um terceiro, mais perfeito e agudo que o segundo, ele veria mais perfeitamente aquele objeto branco. Diz Escoto que não há excesso da parte daquilo que é para ser visto (*ex parte visibilis*), do objeto em si que é o que é, nem dos graus do objeto que não se alteram em função daquele que o vê. O excesso estaria da parte dos que vêm e dos atos de ver. Mais adiante trataremos especificamente do objeto adequado a uma potência quando analisarmos o objeto próprio e adequado do intelecto no capítulo da Metafísica, na segunda parte do nosso trabalho.

4. Em quarto lugar, quanto à matéria e forma, duas considerações: qualquer forma sacia a capacidade da matéria e por isso qualquer objeto sacia a capacidade da potência; e toda e qualquer potência tem uma forma que a sacia, um modo de realização que lhe é próprio, como em repouso que se mantém naturalmente e de forma não violenta nem impedida.

Resposta [n. 21]: não há uma única forma determinada que sacia a matéria de um modo total extensivamente, porque são tantos os apetites da matéria quantas as formas que recebe. Por isso nenhuma forma pode saciar por si todos os apetites da matéria a não ser a «forma perfeitíssima». E entende-se por «forma perfeitíssima» aquela que inclui todas as formas, como um objeto que inclua todos os objetos e tal objeto aquieta perfeitamente todos os objetos. Escoto

admite que possa haver um objeto que, de algum modo, reúna em si todas as formas, um objeto que aquiete perfeitamente a potência da matéria tanto quanto esta possa ser aquietada. Seria como que um objeto infinito, porque se o finito não recebe senão forma finita, tem uma infinita possibilidade. Não estamos certo de até que ponto isto – a infinita possibilidade de formas para a matéria – não poderia ser um argumento para rejeitar metafisicamente a matéria como princípio de individuação dos entes. Se bem entendemos, porque a matéria pode assumir diversas formas, e isso de modo não violento – porque se assim não fosse mudaria de forma logo que possível, como um grave que cai quando é largado e não repousa enquanto não descansa o mais perto possível do centro, e estaria por si a passar rapidamente de uma forma a outra – qualquer forma sacia de modo estável essa porção de matéria que se mantém nessa forma se não for extrinsecamente alterado. A diversidade de objetos, ou entes como conjugação do par aristotélico matéria e forma, diz que a cada porção de matéria corresponde uma determinada forma e uma determinada forma sacia, na medida em que realiza, uma determinada matéria. Mais, a matéria por si mesma não está determinada a uma forma específica, como é patente de modo particular na matéria prima; mais adiante voltaremos a este conceito. Como afirma Escoto “a matéria prima por si não se inclina a nenhuma forma, e, por isso, repousa naturalmente sob qualquer [forma]; não repousa violentamente, mas naturalmente, por razão da indeterminada inclinação a qualquer [forma]”⁶⁴.

5. Por último, o assentimento no primeiramente verdadeiro é mais firme que ao verdadeiro, e o mesmo seria para a vontade que adere mais firmemente ao primeiro bem que às coisas boas.

Resposta [n. 22]: o intelecto, por si e segundo o seu poder não consegue assentir mais ou menos firmemente a uma verdade que a outra desde que se mostrem com igual grau de verdade. O que quer dizer que é o grau de veracidade que move mais ou menos o intelecto a aderir-lhe e não o ser verdade nas premissas ou na conclusão. Nas próprias palavras de Escoto: “o entendimento assente a qualquer verdadeiro segundo a evidência que o próprio verdadeiro é capaz de por si produzir no entendimento, e, por isso, não está no poder do entendimento o assentir mais ou menos firmemente ao verdadeiro, mas somente segundo a proporção do próprio verdadeiro que move”⁶⁵.

O modo de assentimento da vontade, porém, é diferente. A vontade não é movida pela bondade (pois assim como o objeto do intelecto é a verdade o da vontade seria a bondade, ou o verdadeiro está para o intelecto como o bom estaria para o querer) e por isso, está em seu poder

⁶⁴ n. 21: “materia autem prima ad nullam formam inclinatur sic determinate, et ideo sub quacumque quiescit; non violenter sed naturaliter quiescit, propter indeterminatam inclinationem ad quamcumque”.

⁶⁵ n. 22: “intellectus assentit cuilibet vero secundum evidentiam ipsius veri quam natum est facere de se in intellectu, et ideo non est in potestate intellectus firmiter vel minus firmiter assentire vero sed tantum secundum proportionem ipsius veri meventis”.

assentir mais ou menos a um bem, ou mesmo não assentir, independentemente do modo como esse bem é visto – note-se que o exemplo da brancura e do que a vê, é um exemplo de natureza, pois a vista não pode não ver, se não estiver impedida, aquilo que está para ser visto. A conclusão é taxativa e será explicada mais adiante: o consequente da objecção não é válida porque não é válido o paralelismo entre entendimento e vontade.

Questão II – Se o fim último tem somente uma razão de fruível

Na segunda questão desta primeira parte sobre o objeto da fruição, Escoto começa por perguntar se o fim último é fruído somente por uma razão ou se há alguma distinção pela qual a vontade possa fruir do objeto por uma razão e não por outra. A favor de uma resposta positiva, ou seja, que existe tal distinção, apresenta três argumentos: [n. 23] A conjugação de argumentos da autoridade de Aristóteles na *Ética* (I, 7) com razões teológicas: assim como o ser, o uno e o bem, realidades convertíveis ou em relação, estão em todo o género, assim ele é fruível por diversas razões porque ele tem bondade própria. Ou seja, um determinado género pode ser fruído quer pelo universal para que ele remete, quer pelo particular que lhe é específico. Algo pode ser fruído pelo bem universal que ele comporta como pelo bem próprio que ele é. Quer pelo bem absoluto de que algo participa, utilizando uma terminologia platónica, quer pelo bem próprio e particular que ele mesmo realiza, algo pode ser fruído. Donde, algo pode ter razões diferentes de fruível. Com as razões teológicas, sendo em Deus distintas as relações haverá n'Ele distintas razões de fruível. As diferentes relações dizem as diferentes pessoas divinas: Pai, Filho e Espírito Santo. Mais adiante trataremos do modo como se pode fruir de Deus com a pergunta se ao fruirmos de uma Pessoa fruímos das outras.

Na resposta a esta questão Escoto identifica quatro dificuldades: 1. A distinção da essência a respeito da pessoa; 2. A distinção entre pessoas; 3. A distinção da essência a respeito dos atributos; 4. A distinção da essência a respeito das ideias (essência-pessoa; pessoa-pessoa; essência-atributo; essência-ideias), tratando, por agora somente das duas primeiras e, para tanto, vê-se primeiramente A. a fruição do viandante quanto à capacidade dele; B. a fruição do compreensor falando da divina potência absoluta; C. a fruição do compreensor falando da potência da criatura; e D. a fruição do viandante e do compreensor *de facto*.

A. De fruitione viatoris quantum ad possibilitatem eius (nn. 31-33)

É possível que o viandante frua da essência não fruindo da pessoa, porque a essência divina é um objeto concebível em cujo conceito não se inclui a relação. A essência divina é concebida com

razão de sumo bem e, por isso, tem a perfeita razão de fruibilidade. Isto é assim porque é possível concluir somente com os meios naturais que existe um sumo bem. Contudo, pelos meios naturais não poderíamos conceber Deus como Trino. Deste modo conclui-se então que se se pode conceber algo fruível isso pode ser fruído.

Admite-se a hipótese de fruir da essência e não fruir da pessoa, já o contrário é impossível. Ou seja, Escoto rejeita que se possa fruir da pessoa e não fruir da essência, isto porque a pessoa inclui a sua essência.

Se é possível fruir de uma pessoa e não fruir de outra (n. 33), o franciscano afirma que o viandante pode fruir ordenadamente de uma pessoa e não fruir de outra. Perante o mistério da Trindade a cada Pessoa se atribuem diferentes artigos da fé: o Pai é o Criador, o Filho o Redentor e o Espírito Santo o Santificador. Mais ainda, o conhecimento de um relativo requiere o conhecimento do seu correlativo, mas o conhecimento de um relativo não implica ou requer o conhecimento de outro relativo, assim “ainda que o Pai se diga correlativamente do Filho, não é por isso que se diz correlativo do Espírito Santo, logo, será possível conceber o Pai como Pai e fruir dele, não concebendo nem fruindo o Espírito Santo”⁶⁶.

B. De fruitione comprehensoris loquendo potentia absoluta Dei 8 (nn. 34-50)

Quanto à potência absoluta de Deus dizem alguns que é impossível que algum compreensor frua da essência e não frua da pessoa. Isto porque não é absolutamente possível que algum entendimento veja a essência divina não vendo a pessoa. Tal visão, a da essência, não pode ser, diz Escoto, uma visão confusa. Ver a essência e não ver a pessoa, o que é impossível, ou ver a pessoa e não ver a essência, seriam modos de visão confusa. E tal visão confusa é inconveniente.

Analisando mais detalhadamente a visão (n. 35) diz Escoto que é do existente enquanto existente e enquanto presente a quem o vê. O Doutor Subtil faz aqui uma importante distinção para a sua teoria do conhecimento: a visão e a intelecção abstracta. Se a visão é do existente enquanto existente e presente, a abstração pode ser do existente enquanto ausente como também do não existente. Por outras palavras, há uma diferença entre a intuição e a abstração, tal como na parte sensitiva há distinção entre o ato da vista e o ato da fantasia (*sicut in parte sensitiva est distinctio*

⁶⁶ n. 33: “Similiter, licet Pater dicatur correlative ad Filium et ideo non possit intelligi in quantum Pater non intellectu Filio, non tamen dicitur relative ad Spiritum Sanctum in quantum Pater; ergo erit possibile concipere Patrem ut Patrem et frui eo, non concipiendum vel fruendo Spiritu Sancto”.

inter actum visus et actum phantasiae). O conhecimento intuitivo da essência divina e o conhecimento abstrativo são diferentes.

Quem vê a essência divina vê a pessoa divina e quem vê a pessoa divina vê a sua essência. Donde se conclui que a pessoa não difere da sua essência em Deus, porque, como diz Escoto: “a essência divina não existe a não ser na pessoa” (n.35: *essentia divina non existit nisi in persona*), dado que o conhecimento intuitivo que não pode dar-se sem a visão e esta sem a pessoa, difere do conhecimento abstrativo a que o entendimento do viandante pode chegar, ainda que tal ideia da divindade não seja coincidente com a essência. Mas acresce-se a dificuldade da mesma essência divina se dizer em três pessoas distintas, o que poderia implicar que a visão distinta da essência implicasse a visão das pessoas. Há, de facto, uma distinção de pessoas entre si, ainda que a essência não esteja mais numa do que na outra, mas vendo a essência então ver-se-ão também as pessoas, donde parece não ser possível ver uma sem que se vejam as outras.

Duns Escoto rejeita que não se possa conhecer com conhecimento intuitivo algum objeto em que haja várias coisas distintas pela natureza da coisa. Pois, ainda que as pessoas divinas se distingam por natureza, a essência que é vista não se distingue ou divide nelas, por isso, a pessoa pode ser vista distintamente sem que sejam vistas aquelas coisas que subsistem nela. Importa recordar que estamos a tratar da potência absoluta de Deus, ou seja, no campo da possibilidade ou da não contradição onde esta é apenas o único limite à soberana disposição da vontade divina.

Outro argumento contra, quanto à possibilidade de que algum compreensor frua da essência e não frua da pessoa, funda-se na própria fruição relacionada com a vontade. Quanto à fruição, que depende da vontade, esta última não pode abstrair o seu objeto mais do que lhe é mostrado pelo intelecto, por isso, se o entendimento não pode mostrar distintamente a essência sem a pessoa, ou uma pessoa sem a outra, então a vontade também não pode fruir distintamente. Está em causa, novamente, a relação entre fruição, vontade e entendimento. Ficou claro que a vontade não pode abstrair o seu objeto mais do que lhe mostra o entendimento, assim também a vontade não pode ter um ato distinto da parte do objeto se não se supõe distinção real ou de razão da parte do objecto. Aqui importa sublinhar uma vez mais a diferença entre uma distinção real, uma coisa ser realmente distinta da outra, uma quase possibilidade física de separação, e a distinção de razão enquanto trabalho do entendimento. A distinção entre ente e essência é, pelo menos quanto a Deus, uma distinção de razão e não uma distinção real, pois se fosse real seria possível ver a pessoa e não ver a essência e vice-versa. A isto responde Escoto (n. 47) que o entendimento pode mostrar à vontade algum objeto primeiro e neste objeto primeiro algo por si objeto e não primeiro. Novamente uma importante distinção. O “objecto primeiro” (*objecto primo*) é tudo aquilo a que se determina o ato da potência, ou seja, tudo aquilo para que se dirige ou busca (um *telos*) o ato da potência, seja do

entendimento seja da vontade (tudo aquilo em direção ao qual se determina o ato da potência: *totum illud ad quod terminatur actus potentiae*). É tudo aquilo para que tende ou o que realiza, no sentido de dar termo ou fim. O “objecto por si” é o que está incluído por si no objeto terminante primeiro (*quod includitur per se in obiectum terminante primo*), isto é, aquilo que está por si incluído no objeto primeiro enquanto objeto primeiro terminante. Se bem entendemos, ainda que o “objecto primeiro” e “objecto por si” possam distinguir-se ou por razão ou realmente, e possam não coincidir, todo o objeto primeiro inclui um objeto por si e o objeto por si pode não ser o primeiro. Donde (n. 47), não é necessário que a vontade queira todo o objeto primeiro que lhe é mostrado mas que pode querer o objeto primeiro que lhe é mostrado e não querer o que se mostra naquele primeiro mostrado. Porque a vontade não abstrai o universal do particular mas à vontade o entendimento mostra vários objetos e o entendimento conhece várias coisas incluídas no primeiro objecto, cada uma das quais assim mostrada as pode quer a vontade.

O exemplo não é de Escoto mas parece-nos apropriado: e entendimento patenteia uma noz; enquanto objecto, porque desejado, é objeto primeiro, mas não se deseja toda a noz mas apenas a parte comestível, o miolo. A casca, enquanto incluída no objeto primeiro é desejada mas não por si mesma. O objeto por si desejado, ou desejado por si mesmo, é simultaneamente a noz, como num todo e antes da divisão, e o miolo.

Há aqui uma distinção real entre uma e outra parte, o que permite um desejo diferente quanto é diferente a realidade. Por isso, não é necessário que a vontade queira todo o objeto mostrado pois pode querer o primeiro objeto mostrado e não querer o que se lhe mostra naquele primeiro mostrado.

Aplicando isto à visão de Deus, podemos dizer que o entendimento apreende indistintamente (sem distinção) a essência e a pessoa, pois entre uma e outra não há distinção real nem de razão. O não haver distinção real é notório. E que não haja distinção de razão prova-se porque o entendimento não compreende distintamente nem apreende distintamente uma coisa ou outra (n.39: *quod non sit [distinctio] rationis, probatur quia intellectus nos distincte comprehendit vel non distincte apprehendit hoc et illud*). De facto, a vontade não abstrai o universal do singular, mas conhece as várias coisas incluídas num primeiro objeto particular e cada uma dessas coisas particulares as pode querer a vontade, e basta que sejam concebida no primeiro objecto, sendo suficiente uma distinção de razão. Não assim no caso da essência e existência divina.

Respondendo ainda à questão se é possível fruir de uma pessoa e não da outra, sendo que as três têm uma e a mesma essência, a quietação que a fruição procura tanto é dada pelo Pai como pelo Filho, “pois o que se aquieta primeiro em algum objeto aquieta-se naquele no qual está

enquanto adequado” (*quod enim quietatum primo in aliquo obiecto, quietatur in illo in quocumque est secundo illum modum*). Por isso, o fruir da essência ou fruir da pessoa é segundo a mesma quietação.

Depois desta discussão Escoto sintetiza a sua opinião em dois parágrafos (n.42 e 43). Falando da potência absoluta de Deus, diz o franciscano que não há contradição em que seja possível da parte do entendimento e da parte da vontade que termine o ato na essência e não na pessoa, ou numa pessoa e não na outra. Ou seja, Duns Escoto admite que o entendimento veja a essência e não a pessoa, ou uma pessoa e não a outra, e que a vontade frua da essência e não da pessoa ou de uma pessoa e não da outra. Isto quanto à potência absoluta de Deus.

Não deixa de ser significativo que Escoto afirme a possibilidade de fruir da essência e não da pessoa. Se para Duns Escoto a essência é anterior à pessoa, porque a essência fundamenta a relação e tem por si mesma uma existência formal em si mesma, então, “a prioridade da essência a respeito das pessoas articula-se pelo significado de instantes de natureza. No primeiro instante de natureza, a essência tem *per se* existência e perfeição infinita. A perfeição infinita de essência divina é comunicada a sujeitos (*supposita*) individuais apenas no segundo instante de natureza. Deste modo, a ideia que a essência divina é, de algum modo, anterior às pessoas, como sua instanciação pode explicar porque é que Escoto diz que os bem-aventurados podem, embora apenas *de potentia absoluta*, fruir da essência separadamente das pessoas”⁶⁷.

Na continuação da exposição da opinião própria, o Subtil argumenta com a distinção entre objeto primeiro e objeto segundo, dizendo que um ato tem um primeiro objeto do qual depende essencialmente (n.43: *aliquis actus habet primum obiectum a quo essentialiter dependet*), e do mesmo modo tem um objeto segundo: qualquer ato tem um objeto segundo do qual não depende essencialmente, mas para o qual tende em virtude do objeto primeiro (n.43: *et habet obiectum secundum a quo essentialiter non dependet sed tendit in illud virtute primi obiecti*). Por isso, não dependendo do segundo pode permanecer no primeiro, e permanecendo no primeiro, mudando o segundo, o ato permanece o mesmo. Se bem entendemos, e com o nosso exemplo da noz, continuamos a querer a noz mesmo não lhe querendo a casca, e não é por não lhe querermos a casca que queremos de outro modo a noz. O querer ou não querer a casca é, de algum modo, indiferente para querer a noz. Assim como é diferente a visão da essência divina e aquilo que nela se vê sendo a mesma visão, também não há contradição entre o ato de visão da essência, que tem razão de primeiro obiecto, e o ato de visão ou fruição quanto à pessoa.

⁶⁷ KITANOV, Severin Valentianov, *Beatific enjoyment in scholastic theology and philosophy: 1240-1335*, Helsinki 2006, p. 185-6.

Resumindo, Duns Escoto entende que não há contradição em que seja possível, tanto da parte da vontade como do entendimento, que a essência divina sem a pessoa, ou uma pessoa sem a outra, seja o termo do seu ato. Isto é, que o entendimento veja a essência divina e não a pessoa, ou que veja uma pessoa e não a outra, e também que a vontade frua da essência divina e não da pessoa ou de uma pessoa e não da outra. Sustenta esta posição a distinção entre objeto primeiro e objeto segundo. A essência tem razão de objeto primeiro e a pessoa tem razão de objeto segundo. Quanto à possibilidade de fruir de uma pessoa e não fruir da outra, o que segundo a potência absoluta de Deus é possível, e tendo em consideração a definição de pessoa, é perfeitamente coerente. Note-se que cada pessoa é distinta da outra na base de um modo irrepetível ou incomunicabilidade formal. Por isso, uma pessoa divina distingue-se da outra tendo por base uma propriedade absoluta, uma haecceidade que diz algo de excepcional e único. De facto as coisas são um pouco diferentes.

C. De fruitione comprehensoris loquendo de potentia creaturae (nn. 51-53)

Tratando da fruição do compreensor quanto à potência de criatura, Duns Escoto é da opinião que por sua potência natural a criatura não pode ver a essência divina não vendo a pessoa, pois não está no poder do entendimento que veja algo mostrado e não veja algo; ou seja, quem vê, vê alguma coisa. Sendo o entendimento uma potência natural e não livre, quanto ao objeto do entendimento, ele opera segundo a sua capacidade. Mostrando-se as três pessoas ao entendimento ela não pode deixar de ver algo.

No que toca à vontade, enquanto vontade da criatura, e dependente do que lhe é mostrado pelo entendimento, não está nela o poder de fruir ordenadamente da essência não fruindo das pessoas, assim como não está no poder da vontade o não fruir ordenadamente de algo e não fruir de qualquer coisa de que possa fruir. Por conseguinte, não está no poder da vontade manifestando-se dentro da ordem, o não fruir sob um aspecto sob o qual pode fruir.

D. De fruitione comprehensoris et viatoris loquendo de facto (nn. 54-55)

Sobre o compreensor e do viandante falando de facto, sublinha Duns Escoto que, efetivamente, haverá uma visão e uma fruição da essência nas três pessoas (n.45: *dico quod de facto erit una visio et una fruitio essentiae in tribus personis*). E socorre-se do argumento da autoridade de Agostinho com duas citações ambas do *De Trinitate*: a primeira (*De Trinit.*, I, 8, 17), onde o Bispo de Hipona remete para o dito de Jesus em resposta ao pedido de Filipe; “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 15,8), comenta o Doutor da Graça: “Nenhum dos dois pode ser visto sem o outro”, ou seja, nem o Pai

sem o Filho, nem o Filho sem o Pai. No livro XV da mesma obra escreve Agostinho: “mas vendo toda a nossa ciência num só olhar ao mesmo tempo”⁶⁸. Tudo, em simultâneo e ao mesmo tempo é visto n’Aquele que tudo vê, como consequência da eternidade onde tudo está ao mesmo tempo num presente sem pretérito nem futuro, condensado no instante da simultaneidade. Não deixa de ser interessante que a argumentação para este problema, como é que de facto veremos na glória, se faça com recurso à autoridade, pois, estamos não no campo da especulação das possibilidades mas no perscrutar do mistério onde a revelação e a sua autorizada interpretação pelos Doutores e Pais da Igreja tem o seu fundamento.

De facto, quanto ao viandante, diz Escoto que a fruição habitual ordenada é necessariamente das três pessoas ao mesmo tempo, porém não assim a actual, porque nenhum viandante nem compreensor pode fruir ordenadamente de uma pessoa não fruindo da outra. Mas a fruição actual ordenada do viandante não é necessariamente das três pessoas em simultâneo, ainda que quem adore uma adore as três. Mas sendo uma a adoração habitual das três pessoas, porque quem quer que adore habitualmente uma, se submete a toda a Trindade, não é necessário que seja assim habitualmente, pois não é necessário que pense atualmente noutra quando adora uma (n.61). E como é a mesma a adoração habitual, mas não a actual, assim é a mesma a fruição habitual, ainda que não necessariamente a mesma a actual.

Explicitando o que se entende por “de facto” diz Kitanov: “agir *de facto* pode ser entendido como fazer alguma coisa sem qualificação, isto é, falando em absoluto. Escoto refere que a expressão «agir de facto» provém de um contexto jurídico onde contrasta com a expressão «agir de jure» –, ou seja, agir de acordo com as leis ou agir sem violar as leis. Deste modo, agir *de facto* significa agir com poder absoluto, enquanto agir *de jure* significa agir com poder ordenado, isto é, dentro dos limites da lei estabelecida”⁶⁹.

⁶⁸ *De Trint.* XV, 16, 26: “omnem scientiam nostram uno simul conspecto vedebimus”.

⁶⁹ KITANOV, *Beatific enjoyment*, p. 181, nota 11.

Parte Segunda – Sobre a fruição em si

Pars secunda – De frui in se

Vejamos agora as questões 1 e 2 da segunda parte da distinção primeira do livro I da *Ordinatio* (Ord., I, d. 1, p. 2, *De frui in se*) do Doutor Subtil onde se discute o papel da *vontade* e do *conhecimento* no ato da fruição.

Pela análise do sujeito da fruição, questão primeira da terceira parte da distinção primeira (Ord., I, d. 1, p.3, q. 1), que abordaremos de seguida – dizemos apenas que Deus, os viandantes e os pecadores fruem, mas os brutos, entenda-se, os irracionais, não fruem por carecerem de amor, vontade e razão – se increve esta abordagem numa perspetiva da «natureza do homem» como ser capaz de, pela vontade, aderir a um bem que lhe seja próprio por causa desse mesmo bem. Colhendo as melhores argumentações das autoridades de Agostinho e Aristóteles, Escoto procura definir a fruição quanto ao significado do nome e dos conceitos. A sentença agostiniana “fruir é aderir por amor a alguma coisa por razão dela mesma” (*De doctr. christ.* I, c.4 n. 4) serve a Duns Escoto para apontar o fim último do homem, como realização plena da pessoa, e sobrepor a ciência prática que dá esse conhecimento, a Teologia, à que não consegue, pela sua própria natureza, descrever quer esse fim último quer os meios para o alcançar, isto é, a Filosofia. Que a fruição seja um ato da vontade e não meramente um deleite passivo é claro para Escoto: a vontade ama a Deus com ato de escolha, ato elícito (*voluntas actu elicitio amat Deum*). Ato esse que tanto pode ser lícito, quando é por causa do próprio Deus, como ilícito ou perverso quando é por outra razão. De um modo ou de outro fruir é sempre um ato da vontade – livre escolha e adesão – que de modo algum dispensa a inteligência. Na fruição, e note-se que é o primeiro tema a ser tratado neste Comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo, estão em jogo os principais temas da filosofia de Escoto: a possibilidade de um conhecimento de Deus; a felicidade como posse do fim último e do absoluto fruível, que coincide com o próprio Deus; o modo livre e contingente do agir da vontade, contraposto ao atuar necessário e natural do intelecto; a motivação pela caridade; a eticidade dos atos na responsabilidade pessoal e a necessidade da Graça para alcançar o fim maximamente fruível.

Questão I: *Se a fruição é um ato elicitado pela vontade, ou é uma paixão recebida na vontade*

Nesta primeira questão é inquirido se a fruição é um ato escolhido (*elicitus*) pela vontade ou uma paixão recebida na alma, ou seja, um deleite (n.62). O mesmo é perguntar se a fruição é um ato da potência apetitiva ou alguma coisa que se abate sobre a alma do sujeito, isto é, uma paixão.

Partindo do princípio que a fruição é algo da vontade, Escoto pergunta se é efetivamente uma fruição, como algo ativo, ou uma deleitação (*delectatio*) passiva.

1. Começa por dizer que é um deleite e justifica-o com a imagem do fruto, a última coisa que se espera da árvore que se come por causa do deleite que produz, passando-se o mesmo para as coisas espirituais, ainda que o deleite se siga a um ato de vontade, como diz Aristóteles na *Ética*, X, c.4, onde o Filósofo trata do prazer que leva a actividade a um maior grau de completude.

Mais adiante, no n. 74, contra este argumento, diz Escoto que o fruto é o último que se espera da árvore, não para o possuir corporalmente mas para tê-lo pelo ato da potência que o alcança como objecto. Assim, se se diz fruto daquilo de que se há-se fruir, o deleite não é fruto, mas aquilo último que se há de esperar; mas também não será fruir se o primeiro com que alcanço o esperado enquanto esperado é fruir.

2. Que seja um deleite (n. 63) prova-se também pela autoridade de Paulo na Carta aos Gálatas, cap. 5 onde o Apóstolo afirma: “Os frutos do Espírito são a paz, o gozo, etc.” (*Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium*). E, segundo Escoto, todas estas coisas são paixões e principalmente o gozo (*gaudium*) que é a deleitação. Não sendo atos são consequências de atos, como parece, que têm o Espírito Santo como fonte, origem e dador desses frutos que se fazem sentir na alma.

A este argumento contrapõe-se (n. 75) a autoridade (Escoto não identifica quem seja) que diz “não são frutos os atos, mas as paixões”, donde fruir não é deleitar-se porque o fruto é objeto da fruição.

A argumentação contrária, que a fruição seja um ato da vontade e não meramente um deleite passivo, é bastante contundente: a vontade ama a Deus com ato de escolha, ato elícito (*voluntas actu elicit amat Deum*). Ato esse que tanto pode ser lícito, quando é por causa do próprio Deus, como ilícito ou perverso quando é por outra razão ou razão de outro bem. De um modo ou de outro fruir é sempre um ato da vontade.

Para dar resposta à questão Escoto analisa os próprios conceitos e o significado do nome (n. 65). Quanto ao conceito, assim como no entendimento há dois atos de consentir num juízo – são eles a) o assentimento que se dá a algo verdadeiro em razão de si, como um princípio, b) o assentimento que se dá a algo verdadeiro não em razão de si mas como conclusão por causa de outro verdadeiro – assim também na vontade há dois modos de consentir no bom: a) um por razão do próprio bom, por causa dele mesmo e b) o assentimento que se dá a algo bom por causa de outro que se lhe refere, tal como se assente numa conclusão por causa do princípios dos quais recebe veracidade. Resumindo: assim como na mente há uma dupla afirmação, ou em razão de si ou em razão de outro, também na

vontade há uma dupla persecução do fim ou adesão a ele: por razão de si mesmo ou por razão de outro.

Contudo, há uma dupla diferença neste paralelo entre a *razão* e a *vontade*. 1. Os atos do entendimento distinguem-se pela natureza dos objetos, pois é distinta a evidência de verdade entre os princípios e as conclusões enquanto têm distintos objetos que lhes correspondem e os causam. Na vontade a distinção não provém da distinção de objetos mas do próprio ato da potência livre, variando no modo como se relaciona com o mesmo objecto. É diante do mesmo objeto que a vontade atua diferentemente preferindo-o ou não. O que muda não é o objeto mas o modo como esse objeto pode ser querido ou não. 2. A segunda diferença diz respeito ao modo como o assentimento é dado. No caso do entendimento ele só pode ser de duas maneiras: ou se consente ou não, não havendo espaço para uma evidência média. O mesmo não acontece no assentimento da vontade que tem um assentimento médio ou seja, pode mostrar-se à vontade algo de bom absolutamente apreendido sem ser por razão de si ou por razão de outro. Face a esse bem absolutamente apreendido a vontade pode ter um ato indeterminado, sem que seja necessariamente desordenado. Face a um tal objeto a vontade pode ter algum ato de quere-lo absolutamente sem relação a outro ou sem fruição por razão de si. Mais ainda, pode determinar que o entendimento inquirir que tipo de bem é esse e o modo como deve ser desejado para dessa forma assentir nele. A diferença está na liberdade da vontade que é distinta da necessidade natural do entendimento face a um objecto. Noutras passagens Escoto esclarece a diferença entre potência natural, ou segundo a natureza, e potência livre que não está determinada mas que pode determinar-se a opostos⁷⁰. Intellecto e vontade são duas faculdades racionais da alma, mas enquanto a primeira age de modo natural, isto é, determinado ao objecto, a outra, ao invés, age de modo livre (*appetitus cum ratione liber*); sendo de todo indeterminada, ela pode agir ou não agir, ou agir em sentido contrário: a escolha ou a recusa, mesmo diante do sumo bem, dependendo exclusivamente de si, e isto simplesmente *quia voluntas est voluntas*, não necessita de nada extrínseco a ela⁷¹. O nosso teólogo acentua fortemente o contraste entre aquilo que é natural e aquilo que é voluntário; para ele, de facto, a liberdade não é oposta à necessidade, mas à natureza⁷², isto é, à causa determinante. Ora a vontade pode autodetermina-se a fazer o contrário, a inteligência ao contrário é orientada numa só direção; a causalidade da vontade, portanto, goza de uma flexibilidade racional muito maior do que aquela do apetite sensitivo ou da faculdade da inteligência.

⁷⁰ Cf. *Ord.*, III, d. 17, q. un.; *QQMet*, IX, q. 15; *Quodl.*, XVI.

⁷¹ Cf. *QQMet*, IX, q. 15, nn. 20-41; *Report.*, II, d. 25, q. un, n. 20.

⁷² Esta tese é particular importante para Escoto e aclarada no comentário à *Metafisica* de Aristóteles, *QQMet*, IX, q. 15.

Disto se conclui que o ato perfeito é aquele ato de assentimento, e por isso mesmo livremente consentido, ao bem por razão desse mesmo bem. Mas ao ato perfeito segue-se o deleite, conforme atesta Aristóteles *Ética* c. 4; donde, ao ato de querer o bem por razão de si, ato perfeito, segue-se algum deleite. Assim sendo, Escoto considera então quatro modos de entender a fruição: o 1º a que chama «uso» é um ato imperfeito, pois o bem que se deseja é por causa de outro bem e não por causa dele mesmo; o 2º modo é «fruição» como um ato perfeito onde se deseja um bem por causa do próprio bem; o 3º é «ato neutro» (outra passagem Escoto debate o que seja isso de um ato neutro como algo que, por ausência de uma recta intencionalidade, ou meramente por hábito, mesmo um ato bom, mas sem a recta intenção, não é nem meritório nem condenável); por último e em 4º lugar fruição pode entender-se também por «deleite», que não é propriamente, segundo Escoto, um ato mas a consequência do ato⁷³.

Claramente não convém ao «uso» ou «ato neutro» a designação de fruição. Quanto ao significado do nome ou a qual destes atos se adequa realmente o nome de fruição, importa recorrer às autoridades. Para já é claro que para o Doutor Subtil a questão reside apenas em saber se «fruição» se pode também aplicar ao deleite. A sua resposta é que embora algumas autoridades pareçam dizer que fruir é somente o ato perfeito ou apenas o deleite, e para outras que é ambas as coisas, pode concluir-se que a fruição é a junção de várias coisas, não sendo de todo inconveniente que o mesmo nome possa remeter para diferentes realidades.

Porém, segundo Agostinho, fruição é apenas o ato e não a consequência do ato. E cita-se a sentença que vai ser frequentemente repetida para distinguir «uso» de «fruição»: “Toda a perversidade, a que se chama vício, é usar das coisas que se devem fruir e fruir das que se devem usar”⁷⁴.

A perversidade está no ato ilícito da vontade e, por conseguinte não no deleite consequente. De facto, pode dar-se um deleite como consequência de um ato mau, entendendo por ato mau, como já vimos, a escolha de um bem não por causa dele mesmo. Escoto não afasta a hipótese de poder haver um deleite no uso. Como consequência do ato o deleite não está em poder do agente pois este apenas pode dominar o próprio ato e não as consequências que daí advêm, mesmo aquelas

⁷³ “Habemus igitur quantum ad propositum quattuor distincta: actum imperfectum volendi bonum propter aliud, qui vocatur usus, et actum perfectum volendi bonum propter se, qui vocatur fruitio, et actum neutrum, et delectationem consequentem actum” Ord. I, d. 1, p. 2, q. 1, n.68 (II 51).

⁷⁴ 83 *Quaest.*, q. 30: “Omnis perversitas, quae vitium nominatur, est uti fruendis et frui utendis”.

que o afectam propriamente, pois “o pecado enquanto pecado está formalmente no poder de quem peca”⁷⁵.

Paralelamente à citação agostiniana anteriormente feita há outra não menos importante nem menos vezes repetida: “fruir é aderir por amor a alguma coisa em razão de si mesma”⁷⁶. Tal adesão parece dar-se pela potência motiva do que adere. Contudo Agostinho parece dizer que o deleite somente se dá no maximamente delectável: a Trindade “o completo gozo é fruir da Trindade”⁷⁷, donde gozo é formalmente o deleite, isto é, fruir essencialmente.

Porém, pode dar-se duplo significado ao «fruir», primeiramente como deleite pois “Fruímos das coisas conhecidas, nas quais a vontade se deleita por razão das coisas conhecidas” (*De Trinit.*, X, 9), já que o ato da vontade pressupõe o objeto conhecido, e se o deleite fosse accidental não estaria na definição. Depois, fruir entende-se também como o sumo prémio ou bem aventurança que inclui ambas as coisas, o deleite e o ato.

Questão II: *Se é necessário que a vontade frua do fim apreendido pelo intelecto*

Nesta segunda questão da segunda parte da distinção primeira em que se trata da fruição, pergunta-se agora se é necessário que o fim, uma vez apreendido pela razão, seja fruído pela vontade. A resposta é negativa. No esquema de argumentação Escoto começa por apresentar a opinião que vai rejeitar, isto é, que apreendido o fim pelo entendimento, é necessário que a vontade frua dele. O que se sustenta a) pela opinião de Avicena no VII livro da *Metafísica* que define o deleite como “conjugação do conveniente com o conveniente” ao que se acrescenta que o fim necessariamente convém à vontade, e pela conjugação do conveniente com a vontade nasce o deleite e com este a fruição. b) Do mesmo modo, e recorrendo à Física argumenta-se que o fim move metaforicamente como o eficiente move propriamente; mas o eficiente aproximado ao paciente (se não é impedido) por necessidade move propriamente; do mesmo modo, o fim presente à vontade (se não é impedido) por necessidade move metaforicamente. c) Se o movimento pressupõe algo imóvel então os atos da vontade, vários e móveis, pressupõem um ato imóvel o que não pode ser senão o fim que seria imóvel.

Contrariamente, e para defender a sua posição, Escoto argumenta distinguindo as duas ordens de principiar uma ação: a natureza e a vontade: “natureza e vontade são princípios ativos que

⁷⁵ “peccatum autem in quantum formaliter est in potestate peccantis” (n. 70).

⁷⁶ *De doct. christ.* I, c.4 n. 4: “Fruí est amore inhaerere alicui rei propter se”.

⁷⁷ *De Trinit.*, I, 10: “Fruimur cognitis, in quibus voluntas propter se delectata conquiescit”.

têm opostos modos de principiar”⁷⁸. Ou seja, a vontade quer o fim livremente, logo não pode querer o fim por necessidade natural, nem de modo algum necessário.

Assim, e para responder a esta questão, Escoto divide o problema em quatro especificações:

1. o fim apreendido obscuramente em universal, como concebemos a bem aventurança em comum;
2. o fim obscuramente apreendido em particular como concebemos a bem-aventurança no Deus Trino;
3. o fim claramente visto como quem tem a vontade elevada sobrenaturalmente, como aqueles que tem uma vontade perfeita pelo hábito sobrenatural; e
4. o fim claramente visto em quem não tem o hábito sobrenatural na vontade (supondo que Deus se mostra ao entendimento) não dando algum hábito sobrenatural à vontade.

Opinião dos outros (n. 83)

À continuação do comentário, Duns Escoto trata então dos argumentos contra em quatro artigos.

Art 1.: Onde se pergunta se a vontade frui do fim apreendido obscuramente e em geral pelo intelecto. A este artigo Escoto responde negativamente, pois assim como a vontade não frui necessariamente das coisas ordenadas ao fim, assim também não frui necessariamente do fim apreendido obscuramente e em geral (n. 143).

Esta é a opinião de outros (Henrique de Gand e Tomás de Aquino) que defendem que a vontade necessariamente frui do fim apreendido obscuramente e em geral, como é concebido comumente na bem aventurança. O que provam por três razões:

1. Primeiramente mais um argumento do mundo da física: “Como é o princípio nas coisas especulativas, assim é o fim nas práticas” (Arist., *Física*, II). Isto implica que se o entendimento, por necessidade, dá assentimento aos princípios especulativos, do mesmo modo, a vontade, por necessidade, dá assentimento ao fim último nas coisas práticas (n. 83).

Mas esta argumentação não colhe para o Doutor Subtil. Por isso, Duns Escoto rejeita a comparação entre o movimento da física e o da vontade por comportar muita falsidade, porque dele

⁷⁸ “Natura et voluntas sunt principia activa hebetia oppositum modum principiandi” (n. 80).

se concluiria que assim como assentimos necessariamente nas conclusões por causa dos princípios, assim também assentiríamos necessariamente nos meios ordenados ao fim por causa do fim, o que é falso. Porém, comparados quanto à potencialidade, assim como há ordem naquelas verdades em si, assim também há ordem entre os bens, e como aquelas verdades são conhecidas ordenadamente, também os bens devem ser ordenadamente queridos. O mesmo já não vale quanto à necessidade de modo de atuar do intelecto e da vontade considerados como potências absolutas. Porque não é necessário que a vontade observe nos seus atos a ordem que as coisas amadas devem ter pela sua natureza. O que se explica porque no entendimento há necessidade pela evidência do objeto que causa necessariamente o assentimento do intelecto, mas nenhuma bondade do objeto causa necessariamente o assentimento da vontade, antes a vontade livremente assente a qualquer bem, e tão livremente assente a um bem maior como a um menor (n. 147 como resposta ao n. 83).

2. Em segundo lugar (n. 84) este artigo (que a vontade por necessidade frui do fim apreendido obscuramente e em geral) é sustentado, segundo alguns, pela afirmação de que a vontade necessariamente quer aquilo por cuja participação quer quando quer; sendo que nenhuma outra coisa é querida senão enquanto é um bem, e mais ainda o bem como fim último, como parece provar-se por Agostinho que diz: “tira este bem e aquele bem (...) e vê, se podes, o próprio bem, o bem de todo o bem”⁷⁹ (n. 84).

Escoto rejeita esta opinião porque não reconhece necessidade no modo de operar da vontade, pois ela não quer nada necessariamente (n. 148). E por isso, não é necessário que queira necessariamente aquilo em razão do qual quer todas as outras coisas. Também é falso que tudo quanto quer o queira por virtude ou participação do último fim, pois pode entender-se a virtude ou participação de duas maneiras: a) aquilo que pode ser entendido como eficiente ou contendo virtualmente o que se deseja; e neste caso não é necessário que se queira o maior como contendo o menor, como não é necessário que primeiro se veja Deus com os olhos corporais se se vê, por exemplo, o calor que é uma certa participação de Deus como causa eficiente. b) Entendendo a virtude e participação do segundo modo, isto é, acerca da participação daquilo como de nos primeiro objeto querido, então é falso que se queira necessariamente aquilo em razão do qual quer todas as outras coisas, porque, de facto, qualquer coisa que se queira não se quer por causa de Deus enquanto querido, se assim fosse todo o ato da vontade seria uso actual, remetendo qualquer coisa querida ao primeiro objeto querido.

⁷⁹ *De Trin.*, VIII, c. 3, n. 4.

3. Finalmente, e em terceiro lugar (n. 85), dizem que a vontade não pode não querer algo se não aquilo no que há algum defeito de bem ou alguma razão de mal, o que não acontece no fim último, donde a vontade frui necessariamente de um fim apreendido obscuramente em geral.

É clara a posição de Escoto sobre a vontade na sua simultânea dependência e independência face ao intelecto (dependência na medida em que só se pode querer uma coisa enquanto conhecida, independência na medida em que se pode agir contrariamente à lógica binária e natural da razão). Sendo certo que, como afirma Agostinho, “nada está tanto no poder da vontade como a própria vontade”⁸⁰ então, o ato da vontade está mais no poder da vontade que qualquer outro ato e, por conseguinte, o ato da vontade está no poder da vontade não só mediatamente, mas também imediatamente. Ou seja, o ato de entendimento acerca do fim está no poder da vontade e, consequentemente, também o ato da vontade; porém, está no poder da vontade o querer ou não querer o fim mediante o ato do entendimento. Isto é patente porque no poder da vontade está o afastar o entendimento da consideração do fim, dado que ele se apresenta obscuramente, e feito isto, a vontade não quererá o fim, pois não pode ter um ato acerca daquilo que ignora. Assim, a vontade não frui do fim com necessidade absoluta, mas apenas com necessidade condicionada. E justifica-se: enquanto considera o fim e, por conseguinte, o seu querer, se oferece confusamente outra coisa, cuja consideração é mandada pela vontade, e assim indiretamente afasta o entendimento da consideração do fim. No momento em que se afasta dessa consideração cessa com prioridade de natureza a consideração e, com posterioridade de natureza, a própria volição. A isto acrescenta-se as distrações que os fantasmas podem trazer, como diz Agostinho: “Não procures saber o que é a verdade; logo se vão interpor a cerração das imagens corporais e as nuvens dos fantasmas, e hão-de perturbar a claridade que no primeiro instante brilhou para ti, no momento em que eu dizia: verdade”⁸¹. Ou seja, se por um lado o desvio da atenção pela consideração de outra coisa desvia o querer, porque a vontade impele à intelecção daquele objeto a que esteja mais inclinada, também o que vem à imaginação, e que não está no poder da vontade controlar ou remover, desviam da consideração do fim último e, por conseguinte, da sua fruição.

Note-se ainda que a potência livre por participação não tende mais ao objeto perfeito que a outro objecto, e o mesmo acontece com a potência livre por essência. Mas não há outra diferença entre o fim querido e outras coisas queridas senão a diferença de perfeição do objecto. Tomemos para tanto o exemplo: a vista, que é potência livre por participação (enquanto o seu agir está sob o

⁸⁰ *Retract.*, I, 9 e 22.

⁸¹ *De Trin.*, VIII, 2, 3: “Noli quaerer quid sit veritas, statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbabunt serenitatem quae primo ictu diluxit tibi cum dicerem, veritas”.

império da vontade) não vê mais necessariamente o belíssimo que o menos belo; por isso vê igualmente um e outro e dum e doutro se afasta de modo contingente. Porém, se isto é válido também para a potência cognitiva já não o é para a apetitiva, dado que o belíssimo visto deleita mais que o menos belo.

De facto, para Escoto, ainda que não haja defeito algum de bem ou malícia (porque o objeto de querer não é o mal ou o defeituoso), pode, contudo, não querer aquele bem perfeito, porque está em poder da vontade não só o querer deste ou de outro modo, mas também o querer ou não querer, porque a sua liberdade é de fazer ou de não fazer (n. 149). O que se pode entender das palavras de Agostinho anteriormente citadas: “nada está tanto no poder da vontade como ela mesma” (Agost. *Retrat.* I, 9 e 22). Poderia ainda dizer-se que a própria vontade por algum querer elícito governa a ação da potência inferior ou a proíbe, mas não pode suspender todo o querer, porque então não quereria nada e quereria tudo ao mesmo tempo. Mas pode suspender deliberadamente o querer a respeito de alguma coisa de modo a querer-não, fazer agora alguma coisa até que se mostre mais claramente. E este querer-não é um ato deliberado e escolhido.

A este artigo responde Escoto que como a vontade não frui necessariamente das coisas ordenadas ao fim, assim também não frui necessariamente do fim apreendido obscuramente e de modo universal (n. 143).

Art. 2. No segundo artigo diz-se, mais uma vez Henrique de Gand, que a vontade pode não fruir do fim apreendido assim obscuramente em particular. O que pode provar-se porque pode fruir de algo que sabe ser incompatível com tal fim, como é claro daquele que peca mortalmente (n. 86).

Porém, pelo que foi dito em relação ao artigo 1, a razão de que no fim último não há defeito algum de bem nem alguma malícia, parece concluir de maneira igualmente eficaz a respeito do fim apreendido em particular. Mais ainda, se os bens criados são bens por existirem e por participação, mais verdadeiramente são bens por participarem do fim último em particular (n. 135).

Em resposta a este artigo, se a vontade frui do fim apreendido obscuramente e em particular, Escoto aceita a opinião que diz que à vontade não é necessário que frua do fim apreendido obscuramente e em particular.

Art. 3. O fim claramente visto como quem tem a vontade elevada sobrenaturalmente, como aqueles que tem uma vontade perfeita pelo hábito sobrenatural. Diz-se que necessariamente frui do fim assim visto, isto é, claramente, pela seguinte razão: não se encontra no fim nenhuma razão de

mal nem mesmo algum defeito de bem, e isto vê-se no fim com visão prática; e acrescenta-se aqui que é tanta a conexão ou a necessidade da conexão, que Deus não pode de potência absoluta, separar a visão prática de si da fruição (n. 87).

A isto o Doutor Subtil responde que a vontade elevada não frui necessariamente, quanto dela depende, do fim assim visto (n. 145).

Art. 4. Quanto ao fim claramente visto por quem não tem o hábito sobrenatural na vontade (supondo que Deus se mostra ao entendimento não dando algum hábito sobrenatural à vontade) dizem alguns, designadamente Godofredo de Fontaines, que: a) É absolutamente impossível que a vontade não elevada pela caridade frua do fim ainda que visto, porque o fazer pressupõe o ser; logo o fazer sobrenatural pressupõe o ser sobrenatural; porém, a vontade de que se trata não tem ser sobrenatural, logo não pode ter um ato sobrenatural; b) Se assim fosse a vontade poderia ser bem aventurada o que é falso, porque então a caridade não seria necessária para a bem aventurança da vontade; c) Isto provam porque fruir do fim visto em particular parece ser a bem aventurança ou incluir formalmente a bem aventurança. E, ainda, se dada a visão necessariamente se dá a fruição, não havendo uma também não há a outra, donde se conclui que a visão é causa da fruição (nn. 88-90).

Mas contra isto pode argumentar-se que, se aquilo por que alguém pode agir simplesmente é a potência, então a vontade não pode ter pelas suas forças naturais nenhum ato acerca do fim visto, mas pode se tiver caridade. Porém é falso que a caridade ou é simplesmente a potência volitiva acerca daquele objeto ou parte da potência volitiva. Do mesmo modo, se o objeto amável aproximado ou apresentado menos suficientemente à vontade pode suficientemente determinar o ato da vontade, mais ainda se o mesmo objeto é aproximado ou apresentado mais perfeitamente; por isso, se um bem obscuramente apreendido pode ser querido pela vontade não elevada pelo hábito sobrenatural, muito mais o pode ser com algum ato da vontade face ao mesmo objeto claramente visto.

Mais ainda. Quando se diz que a vontade assim poderia ser bem aventurada, digo que não, pois como afirma Agostinho: “o bem aventurado tem tudo quanto quer e não quer nada de mal”. Ou seja, é bem aventurado o que tem tudo quanto pode querer ordenadamente, e não só tudo quanto agora quer em ato; porque então algum viandante poderia ser bem aventurado por aquele momento quando pensa apenas numa coisa tida ordenadamente. Mas a vontade pode querer ordenadamente ter a caridade, porque pode querer ter não só a substância do ato de fruir, como também ter a

fruição agradável a Deus (n. 155). Assim, o mestre Franciscano é da opinião que a vontade não elevada sobrenaturalmente pode fruir daquele fim último (n. 146).

Parte Terceira – Sobre o sujeito da fruição

Pars tertia – De fruenta

Na terceira e última parte da primeira distinção do livro primeiro do comentário do Doutor Subtil aos quatro livros do Mestre das *Sentenças* (*Ord.* I, d. 2, p. 3, nn. 159-187), trata-se do sujeito da fruição, *de fruenta*. Ou seja, Duns Escoto pergunta-se a quem convém como sujeito o ato de fruir.

Coloca cinco questões a que depois, no final, dá resposta em conjunto. Deus, viandante, pecador, brutos, todas as coisas, são os possíveis fruentes, de que vamos tratar.

1. Deus (nn. 159-160)

A primeira resposta é negativa quando se equaciona Deus como sujeito e o fim da fruição, não havendo fim para Aquele que nada conhece fora dele, e fora d’Ele nada é. Por esta razão Ele não seria sujeito de fruição. Mas se se puser em paralelo o fruir com o amar, então, porque Deus se ama a si mesmo, é sujeito de fruição. Ou, mais exatamente, fica nesta implicação de fruição e amor, a alternativa entre um amor de uso ou de fruição.

À objecção que diz que Deus não tem fim no agir Escoto responde no final desta terceira parte (n.182). Aqui o Doutor Subtil remete para o que já tinha dito anteriormente no artigo 4 da resposta à questão I, da primeira parte desta distinção que nos ocupa: “a razão de fim não é a razão própria do objeto fruível nem na fruição ordenada nem na fruição tomada em geral”⁸². Resumindo o artigo diz que “a razão de fim não é a razão própria do fruível, mas a razão daquele bem absoluto ao qual compete a razão de fim. Portanto, ainda que Deus não seja o seu fim, todavia, a respeito da sua vontade é o seu objeto absoluto, ao qual pode competir a razão de fim, porque é o sumo bem; contudo não pode a si competir a razão de fim a respeito de si (assim como nem a seu respeito é fim), mas a respeito de todos os fruíveis, os quais são todos os bens ordenados a outro”⁸³.

⁸² “ratio finis non est ratio propria obiecti fruibilis neque in fruitione ordinata neque in fruitione communiter sumpta” (n. 17).

⁸³ “Ad illud primae quaestionis [utrum Deo conveniat frui] dico sicut dictum est quaestione prima huius distinctionis articulo quarto, quod ratio finis non est propria ratio fruibilis, sed ratio illius boni absoluti, cui competit ratio finis. Licet igitur Deus non sit finis sui, tamen respectu suae voluntatis est obiectum illud absolutum, cui nata est competere ratio finis, quia est summum bonum; non tamen potest sibi competere

Desdobrando esta objecção quanto a Deus agir por fim e quanto a um agente superior ter um fim superior, Duns Escoto responde explicitando a razão de ser das causas finais e o fim dos efeitos a ele ordenados. Associando a causa final à necessidade de ela ser causa eficiente, ou seja, o fim desejado leva à ação, porque “a causalidade da causa final é mover o eficiente à ação” (*quia causalitas causae finalis est movere efficiens ad agendum*), rejeita-se que Deus possa ser movido, uma vez que é inefectível (*ineffectibilis*) ou não efectuado, no sentido em que não é feito, produzido ou fabricado, isto é, não tem noutro a razão de ser mas é Ele mesmo a origem do seu ser (*causa sui*). Do mesmo modo por nada mais além d’Ele pode ser movido, pois se fosse movido seria movido por algo extrínseco o que não se admite. Donde “de Deus inefectível nada é causa final”. Todavia se se der ao «agir por um fim» o sentido comum e vulgar (*vulgaliter*) deve entender-se que age por fim do efeito pretendido. Quanto ao agente superior ter um fim superior deve entender-se, segundo Escoto, do fim do efeito, porque o agente superior ordena não a si mas ordene o seu efeito a um fim mais universal, ou, por outras palavras, o fim superior não é do agente como fim seu mas fim ao qual ordena o que faz (*non ut finis eius, sed ad quem ordinat illud quod agit*).

2. Viandante (nn. 161-162)

Que é o viandante (*viator*)? Por viandante entende-se, no pensamento dos autores medievais, o estado atual do homem. Ou seja, não o homem no estado em que estava no Paraíso, pré lapsário, também ainda não o homem plenamente resgatado na Pátria, um estado futuro mas antecipado na glória do Ressuscitado. O estado do homem no presente condicionado pela espacialidade e temporalidade, marcado pela dupla consequência da desobediência adâmica na ignorância e na concupiscência. Escoto é herdeiro de uma longa tradição reflexiva do grande problema que é o ser humano. Tal tradição tem raízes na própria tradição bíblica, ou religiosa no sentido mais amplo, e filosófica grega e romana, e desdobra-se no trabalho dos grandes mestres de humanidade entre os quais se destaca Agostinho. Recebido o ser de outrem, o homem que reconhece que não tem aqui morada permanente vive a saudade de um passado áureo e o desejo de um futuro glorioso de pleno cumprimento de todas as suas aspirações mais existenciais, como repouso da visão beatífica. Entre esta dupla possibilidade, uma saudade do passado e uma saudade do futuro, Escoto ao afirmar que a humanidade progride sempre, parece-nos, opta por um dinamismo ascendente que conjuga o realismo da atenção ao concreto do homem dividido na sua

ratio finis respectu sui (sicut respectu sui est finis), sed respectu omnium fruibilium, qualia sunt omnia bona ordinabilia ad aliud” (n. 182).

vontade ferida que faz o mal que não quer e não faz o bem que quer, e o homem maximamente cumprido no restaurador que será antes de mais o que sublimemente aperfeiçoa na pessoa de Cristo. Não podemos deixar de apontar que, além de uma antropologia filosófica e bíblica, Duns Escoto bebe também na experiência religiosa franciscana tal como foi vivida por Francisco de Assis e sistematizada por Boaventura de Bagnoregio.

Associado ao viandante está o desejo. Primeiramente um desejo do bem ausente ou não possuído. Tal desejo molda-se na concupiscência que é distinta do amor de amizade. Por isso, tal como concupiscência difere da amizade, o desejo difere da fruição que se define como “adesão por amor a alguma coisa por si mesma”⁸⁴ na definição agostiniana retomada por Pedro Lombardo nas *Sentenças*. Porém podendo o homem aderir deste modo a Deus, ele frui. E se frui, é propriamente sujeito da fruição.

Além do ato de desejo a respeito daquilo que não tem, o viandante justo tem outro ato com que deseja a Deus em si, o que é um ato de fruição. A este desejo de Deus também se chama verdadeiramente caridade, que é um ato de fruição, mas claramente diferente da concupiscência. Por isso, não se pode dizer sem mais que o desejo seja de algo ausente.

3. Pecador (nn. 163-165)

Em terceiro lugar o Subtil coloca a hipótese de ser o pecador um fruente. Tal como nas hipóteses anteriores, Deus e o homem no estado atual, Escoto começa por responder negativamente argumentando quanto ao repouso que a fruição reclama. O repouso exige um ponto imóvel, e onde não há uma realidade que esteja isenta de mudança ou não sujeita à mutabilidade, não há fruição.

A definição de pecador que aqui se pode colher é aquele que se apoia no que é móvel, ou seja, aquele que põe a sua confiança nas criaturas, coisas vãs, vazias, desprovidas de uma consistência ontológica do que é por si. Se todas as coisas estão sujeitas à vacuidade⁸⁵ nenhuma delas pode proporcionar o descanso ou o repouso imóvel da felicidade não aparente mas verdadeira e autêntica. Se apoiar-se for sinónimo de fonte de felicidade, pecador é aquele que procura a sua

⁸⁴ *De doct. christ.*, I, c.4, n. 4: “Frui est amore inhaerere alicui propter se”.

⁸⁵ *Rom.* 8, 20: “Vanitati enim creatura subiecta est” ou mais claramente ainda *Ecl.* 12, 8: “Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, et omnia vanitas” o que normalmente aparece traduzido por “ vaidade” corresponde mais corretamente ao vão, vazio, oco, falsidade, mentira, futilidade ou frivolidade, com raízes no nada, no sem fundamento, sem razão.

felicidade nas coisas voláteis, passageiras, sujeitas à mudança, perecíveis e, por isso, uma felicidade aparente, sem consistência, a prazo⁸⁶.

Um segundo arrazoado para negar a possibilidade do pecador ser fruente está na relação ao uso do ato: quem quer que outro use do seu ato não frui dele. O pecador é dessa maneira ao querer que Deus use do seu ato.

Contrariam-se estas opiniões com a distinção agostiniana entre uso e fruição, onde a perversão ou vício é, para o Bispo de Hipona, usar do que se deve fruir e fruir do que se deve usar. Com isto Escoto conclui que é possível que o pecador frua das coisas que se devem usar, ainda que isso seja uma perversão, o que é próprio do pecador.

4. *Brutos* (nn. 166-167)

A favor da tese de os brutos poderem fruir argumenta-se com a passagem de Agostinho: “não é absurdo pensar que também os brutos fruem de qualquer prazer corporal”⁸⁷. Contra esta hipótese e negando a possibilidade de os brutos serem sujeitos da fruição, está a mais corrente definição de fruição: “aderir por amor a alguma coisa por causa dessa mesma coisa”. Para rejeitar a possibilidade de os brutos fruírem sublinham-se os aspectos do amor, da vontade e a capacidade de ser por causa de algo distinto do agente. A esta capacidade de ser por causa de algo distinto do próprio onde o ponto da gravidade de uma ação está fora do sujeito poderíamos chamar um ir às coisas por causa das coisas de modo desinteressado, gratuito. Assim, retemos como notas explicativas da fruição o amor, a vontade e a gratuidade.

Resposta está no n. 180. Dos brutos diz Escoto que não é próprio o referir a outra coisa, ou seja, são incapazes de um cálculo ou de estabelecer uma relação de causalidade entre um meio e um fim pretendido, como também não é próprio do bruto o aderir por amor, ou simplesmente, não lhe é próprio o amar. Não faz parte da natureza do bruto amar. Reina no modo de agir do bruto o apetite sensitivo atraído pelo objecto. O objeto que aquietar exerce a força de atração de um modo extrínseco: “pela força de um aquietante extrínseco”(n.180), o que Escoto parece entender ser o significado de “amor natural” ou um apetite comum a tudo; pois, tudo o que é tem naturalmente um apetite (n.168). É o quarto modo de repouso dos corpos, a quietação de um corpo referente à

⁸⁶ De entre os múltiplos textos clássicos para este problema remetemos para Boécio, *A consolação da Filosofia*, onde a figura da Filosofia desafia o prisioneiro a avaliar da felicidade daqueles que confiam nas riquezas, nas glórias, nos prazeres. Remetendo para a verdadeira felicidade d’Aquele que não tem mudança e que permanece, o centro imóvel da roda da fortuna.

⁸⁷ *De diversis quaest.* 83, q. 30.

adesão uniforme com um corpo próximo a respeito do qual se aquieta, sem que esteja quieto em relação a tudo o mais.

Assim, só de modo abusivo se pode dizer que os brutos fruem.

5. *Omnia* (nn. 168-169)

Para sustentar a possibilidade de todas as coisas serem sujeitos da fruição, Duns Escoto refere o amor natural de que fala Aristóteles na *Ética* como o universal apetite de um bem: a todas as coisas apetece um bem com amor natural. Por outro lado, só se pode fruir das coisas conhecidas (*fruimur cognititis*), e nem todas as coisas conhecem.

Se à fruição se une constitutivamente a vontade de um bem, não se pode dizer que todas as coisas fruem por nem todas as coisas terem uma vontade explícita que esteja para além de um mero apetite natural. Do ato sensitivo decorre o ato de conhecer do mesmo modo que o ato de conhecer precede o ato de querer. Ora é legítimo perguntar se o apetite sensitivo é propriamente um ato, dado que um ato requer uma deliberação e se diferencia de uma reação. Disto o Doutor Subtil conclui que não convém o fruir propriamente ao que somente tem apetite natural, e nem de modo abusivo como se poderá dizer do que tem apenas apetite sensitivo.

Há uma distinção no modo como se pode dizer que alguma coisa frui: a) Um modo próprio e adequado, quando se conjugam todos os componentes de um ir às coisas; b) Um modo abusivo por alguma semelhança com aquele que é capaz de movimento, ainda que esse movimento não seja propriamente um ato porque não é por si mas por causa da coisa que o provoca; c) E o modo desadequado ou inconveniente naquilo que é movido absolutamente por outro, ou seja, aquilo que podendo ser posto em movimento, por exemplo uma pedra que se deixa cair, não se move a não ser que seja movido.

Quando o apetite natural adere a algo, não adere por amor, nem se pode dizer que seja uma verdadeira adesão. Todavia, obedecendo às leis da natureza que fixou essa apego ou relação, não é um ato elícito, no sentido em que é um ato deliberado ou escolhido, mas uma habitual e natural inclinação que inclina perpetuamente sem nenhum conhecimento. Porém a inclinação natural está mais de acordo com o apetite sensitivo (que adere por ato elícito como a um objeto já conhecido, mas não livremente), do que fruição propriamente dita. É esta proximidade da inclinação natural ao apetite sensitivo, mais do que à fruição, que faz com que a fruição seja propriamente um ato da vontade e não simplesmente uma paixão recebida.

Para responder a esta questão, e antes de tratar das coisas espirituais, o Doutor Subtil toma o exemplo dos corpos que repousam ou se aquietam (*quietantur*) de quatro modos, sendo certo e válido para todos, que o último termo da quietude dos corpos pesados é o centro, como fim último:

1. (n. 170) Quanto ao centro que é o último termo da quietude dos corpos pesados ele é por si e primeiramente a terra pela natureza do próprio corpo. Ou seja, a adesão à terra é naturalmente por causa da terra, não por interposta razão, ou corpo diferente embora também ele participe da gravidade.

2. (n. 171) A adesão ao centro é de modo por si, mas, como diz Escoto, não primeiramente, ou seja, é por causa da gravidade e pela adesão à terra que os corpos se aquietam ou repousam. Contudo, essa adesão é de forma intrínseca, firme e imóvel (*intrinsicam et firmiter vel immobiliter*). As coisas unidas intrinsecamente ao centro da terra descansam perfeitamente. Só a união perfeita e firme com o centro permite um repouso perfeito, o que não está perfeitamente unido ao centro não repousa perfeitamente e por isso pode ser posto em movimento que é o contrário do repouso.

3. (n. 172) A adesão ao centro pode ser movelmente (*mobiliter*) e não firmemente, como as coisas pesadas que estão na superfície da terra. Tal corpo, diz Escoto, ainda que descanse verdadeiramente por certo tempo não se determina à quietude como os que estão perfeitamente unidos ao centro (segundo modo anteriormente referido).

4. (n. 173) Além do centro e da superfície da terra, o repouso também pode ser referente ao corpo próximo. O exemplo é sugestivo: um homem deitado num barco que está em movimento em relação a todas as coisas porque adere ao que não está firmemente aderido ao centro. Está em repouso quanto ao que não está em repouso. O repouso é sustentado por algo que ele próprio está em não repouso. A tranquilidade no intranquilo. Um tal repouso é de modo desordenado porque não adere ao que, por sua natureza, deveria aderir para se aquietar.

Fazendo o paralelo dos corpos com as coisas espirituais, as primeiras remetem para a vontade, porque “assim como o corpo pelo peso assim a alma pelo amor é levada para onde quer que seja que é levada” (n. 173: *sicut pondere corpus, sic animus amore fertur quocumque fertur*).

O centro, ou aquilo que por sua natureza aquieta cabalmente, é, nas coisas espirituais, o próprio Deus. Então o paralelo há de ver o modo como as coisas espirituais aderem a Deus tendo como imagem o modo como as coisas aderem ao centro da terra. Dito de outro modo, assim como as coisas corporais dotadas de peso aderem de modos diferentes ao centro da terra, assim as coisas espirituais aderem de modo diferente a Deus.

Primeiramente, o modo como Deus adere a Deus. Deus adere primeiramente e por si a si mesmo porque não adere por participação de qualquer outra coisa distinta de si mesmo. E esta

adesão é imóvel e necessária. Deus ama-se a si mesmo de um modo necessário, e, por isso, natural, não voluntário, porque não amar-se a si mesmo é contradição, negação e auto destruição. Não há outra coisa que satisfaça a infinita vontade de Deus senão o seu ser infinito, tudo o mais que não Deus, por ser menos que Ele é inconveniente e desadequado como amor primeiro. O sumo bem quer-se a si mesmo perfeitíssima e necessariamente não por um hábito nem por ato diferente, nem por virtude de alguma coisa superior. É a modalidade máxima em que o máximo amor coincide com o máximo amado.

Seguidamente, Escoto considera a vontade criada bem aventuradamente, uma vontade que participa da vontade criadora. Não por si, ou seja, não primeiramente e por causa de Deus, mas de modo próprio e intrínseco, adere firmemente a este bem. Isto porque está unida intrinsecamente, conservadas as distâncias, mas no mais algo grau possível, a vontade criada bem aventuradamente une-se estavelmente à vontade divina, conservando o seu beneplácito e nele permanece⁸⁸.

Em terceiro grau está a vontade do justo viandante. Esta apoia-se na vontade divina e por ela no Sumo bem onde descansa. Mas o descanso da vontade do viandante não é firme e imóvel e, por isso, tanto adere como se afasta do sumo bem.

No quarto grau está aquele que peca mortalmente. Peca aquele que adere veementemente a algo distinto de Deus e nisso se detém não remetendo mediata ou imediatamente para Deus (*nec mediante illo nec immediate inhaeret Deo*). Do mesmo modo que aquele que está em repouso em relação ao navio não está absolutamente (*simpliciter*) em repouso porque não está em repouso em relação ao centro nem ao último quiescente do universo (*ultimi quiescentis in universo*), também a vontade que se aquieta a si mesma, quanto pode, num objeto distinto de Deus não se aquieta absolutamente, porque não repousa naquilo que é no universo o que é o repouso acabado e perfeitíssimo da vontade. Essa aquietação ou repouso acabado absolutamente é a «quietação suma», um descanso maior na pátria, onde o ato irreferível (*irreferibilem*), que não tem referencia a outra coisa, aceita o objecto.

A vontade, entenda-se, a vontade própria dos seres dotados de razão, o querer com razões de querer, nunca se sacia no que é distinto de Deus por mais firmemente que a tal se entregue amando-o por razão de si. Fruir pode assim entender-se ou como deleitação (*delectatio*) ou como ato de adesão ao objeto por si (*actum inhaerendi objecto propter se*). Este ato acompanha a quietação da

⁸⁸ O termo permanecer, *maneo*, tem particular importância na tradição bíblica, designadamente no Evangelho de S. João: “manete in dilectione mea” (Jo 15,8).

deleitação ou é a própria deleitação ou quietação. O ato que termina totalmente a potência produz deleitação ou quietação.

Se dizemos que a fruição é um ato então refere-se à potência e não ao objeto por si. A distinção entre potência como deleite ou ato de adesão, é a distinção entre a razão de ser da fruição, se é por si enquanto potência ou por outro enquanto objeto a que se refere.

Retemos algumas conclusões:

- » A vontade divina frui simples e necessariamente por si e primeiramente;
- » A vontade criada bem aventuradamente frui simples e perpetuamente, e por si, mas não primeiramente, mas por causa da participação com a vontade divina;
- » A vontade justa do viandante frui absolutamente e por si mas não de modo imóvel nem primeiramente;
- » A vontade dos que pecam mortalmente frui simplesmente porque, enquanto parte da vontade, se aquietaria a si mesma e se aquietaria no objeto que ama por si, mas não se aquietaria absolutamente.

Ainda uma palavra sobre a fruição desordenada (*fruitio inordinata*) que é aquela em que o objeto não é quietativo tanto quanto a potência se aquietaria a si mesma no objeto pelo seu ato.

Escoto insiste na questão da fruição do que peca mortalmente perguntando de que objeto frui, se do seu ato ou do objeto do seu ato, ou seja, a fruição do que peca mortalmente, o que tem uma fruição desordenada, está no próprio ato de fruir ou no objeto que frui. A esta questão Escoto responde dizendo que não frui do objeto nem do seu ato, porque a raiz do pecado é fruir de si mesmo, *o amor sui*.

Escoto refere o último termo da quietude, o que indica que pode haver termos intermédios ou não últimos, e por isso temporários, estáveis enquanto não aparecer outro melhor ou susceptíveis de serem postos novamente em movimento pelo afastamento do lugar de repouso. Contrário ao último termo está, então, o termo provisório.

Reportatio I-A

Damos agora particular atenção ao texto da *Reportatio I-A*⁸⁹. Discute-se atualmente entre os especialistas do pensamento escotista qual o lugar desta versão do comentário às *Sentenças*, inclinando-se alguns para ser um acrescento à versão da *Ordinatio* em vez de ser um comentário totalmente diferente, como é a *Lectura*. A natureza deste texto continua a levantar discussão entre os investigadores. Por definição uma *reportatio* seriam as notas tomadas pelos alunos na aula do mestre e que depois o próprio examinaria e corrigiria preparando o texto para publicação e divulgação entre os alunos.

Sem embarcarmos nesta discussão, registamos apenas que a contribuição da *Reportatio I-A* é elucidativa do que vai dito na *Ordinatio*, como sublinharemos nos lugares que nos parecem mais evidentes.

Na *Reportatio* o esquema da distinção primeira é como se segue: p. 1 Sobre o objeto da fruição, p. 2 A fruição em si mesma, e p. 3 Sobre o fruenta (Deus, peregrino, pecador). Ou seja, o objecto, a fruição propriamente dita e o fruenta são os temas tratados pela mesma ordem que na *Ordinatio*.

Vejamos a estrutura da distinção:

- p. 1: acerca do objeto da fruição
 - q. un.: se o objeto da fruição é por si o fim último
- p. 2: acerca da fruição em si
 - q. 1: se a vontade necessariamente frui do fim último apreendido
 - art. 1: sobre o fim último apreendido obscuramente e em universal
 - art. 2: sobre o fim apreendido em particular e obscuramente
 - art. 3: sobre o fim apreendido sob o hábito da caridade
 - art. 4: sobre a vontade não elevada pelo hábito da caridade
 - q. 2: se a fruição é o mesmo que gozo ou amor (*delectatio vel dilectatio*)
 - art.1: relação entre fruição e gozo
 - art.2: de que modo difere a fruição do gozo
- p. 3: acerca dos fruentes
 - q. 1: se Deus frui
 - q. 2: se o viandante frui
 - q. 3: se o pecador frui

⁸⁹ Usamos a edição bilingue latim-inglês de John Duns Scotus, *Reportatio I-A, The examined report of the Paris lectures reportatio*, translation of Allan B. Wolter and Oleg V. Bychkov, The Franciscan Institute, S. Bonaventure 2004.

De uma forma mais resumida, Duns Escoto conserva a estrutura da *Ordinatio* e acrescenta alguns pontos que procura esclarecer: o modo como se pode dar a apreensão do fim último e a influência dessa apreensão na fruição, a função do hábito sobrenatural da caridade e a distinção entre fruição e gozo ou entre deleite e amor. São estes, à primeira vista, os aprofundamentos que o Franciscano Escocês quer fazer. Percorramos rapidamente o comentário.

p. 1 – *De objecto fruitionis* (nn. 1-17)

q. un – *Utrum per se obiectum fruitionis sit ultimus finis* (nn. 1-17)

Tal como na *Ord.* também aqui Escoto recorre a quatro argumentos para ilustrar a opinião negativa de que seja o fim último o objeto por si da fruição:

n. 1. Os frutos que devem ser procurados por si mesmos são os frutos do Espírito Santo, segundo S. Paulo na *Carta aos Gálatas* (cap.5), o que se confirma pelo comentário de Ambrósio. E esses frutos são muitos e por isso são muitas as coisas que devem ser fruídas. Onde, não é o fim último o objeto por si da fruição; dado que várias coisas devem ser procuradas por si mesmas, e o que é procurado por si mesmo deve ser fruído, ao contrário do que é usado, que é por outro. A isto responde Escoto dizendo que (n.14) as virtudes devem ser procuradas, e procuradas formalmente, por elas mesmas (*formaliter*) mas não como fim último (*finaliter*).

n. 2. Que o fim último não é por si o objeto da fruição vê-se pela caridade. Este argumento é uma novidade face ao texto de referência e pondera a virtude da caridade tida também como um hábito sobrenatural, na sua relação com o bem e com a multiplicidade de bens. No que toca à caridade é por ela que se deve fruir das coisas e essencialmente do bem, sendo que há uma distinção entre o bem por essência e o bem presente nas coisas. A este segundo argumento (n. 15) Duns Escoto distingue entre o que é de essência e o que é de accidental e distingue também entre o que é em razão da sua essência e o que é em razão da sua participação segundo as diferentes causas. A caridade é um bem em razão da sua essência segundo a primeira distinção, mas não na segunda aceção. Por isso, é o bem essencial no primeiro sentido que deve ser fruído.

n. 3. O terceiro argumento negativo, o da adequação (*adaequatio*), é também ele sobre a capacidade finita do fruído: uma capacidade finita sacia-se com qualquer coisa de finito, ou seja qualquer coisa de finito é o adequado para uma potência finita. Uma natureza finita tem uma finita capacidade e por isso é satisfeita por muitas coisas que serão sempre finitas “porque a natureza racional é finita sua capacidade será finita – *cum natura rationalis sit finita, eius capacitas erit finita*”,

mais se refere à adequação e uma coisa a uma capacidade finita. Porém (n. 16), Duns Escoto distingue o modo como se pode entender o descanso de uma potência finita em algo finito: quer em entidade – como o branco para a brancura – quer em proporção – como a matéria para a forma. A primeira é para coisas similares em natureza, pois nessas há proporção de equidade, a segunda para coisas dissimilantes. Donde, a capacidade de uma potência finita, embora adequada a alguma coisa finita em entidade, não é contudo adequada a ela proporcionalmente, e, por isso, é necessário que o fim exceda esse finito em entidade. E somente o infinito é desse tipo, pois apenas ele pode satisfazer proporcionalmente uma potência finita.

n. 4. O paralelismo entre o intelecto e a vontade: assim como o intelecto assente e adere mais firmemente (*firmitus assentit et adhaeret*) às coisas criadas do que às coisas incriadas assim também a vontade adere mais ao bem criado que ao incriado e, por isso, também mais firmemente (na *Ord.* o argumento refere a verdade primeira e a verdade das conclusões). Por último o argumento do assentimento (*assentit et adhaeret*) do intelecto às verdades criadas mais do que às incriadas fazendo o paralelo com a potencia da vontade que adere mais firmemente ao bem criado (*bono creato*) do que ao incriado, e onde há maior adesão há maior fruição. Mas este argumento é rejeitado porque (n. 17) o assentimento do intelecto não é pelo seu próprio poder mas é necessariamente controlado pela evidência do objecto. O assentimento da vontade, pelo contrário, está no seu poder e pode assentir a um bem maior que é menos bem conhecido do que a outro que é mais evidente, ainda que seja levado a tender mais a um bem maior.

Pela parte contrária o argumento é o mesmo: a citação da autoridade de Agostinho na *Doutrina Cristã* onde o hiponense afirma que o que é de fruir é a Trindade.

De uma forma mais sucinta Escoto trata esta questão em apenas três artigos:

Art. 1. (*De fruitione*) Acerca da fruição com a mesma distinção entre fruição ordenada (*ordinata*) e em comum ou absoluta (*in communi et absolute*) e justifica-se esta distinção por haver fruições desordenadas, dado que a vontade pode querer desordenadamente alguma coisa.

Art. 2. (*De objecto fruitionis*) Diferentes tipos de fruição têm diferentes tipos de objetos: a fruição ordenada tem o fim último como objeto e a fruição em comum pode ter como fim qualquer bem. O objeto da fruição ordenada é o fim último que deve ser fruído por si mesmo e é por si objecto. Sendo a escolha ordenada a que tem as devidas circunstâncias que são consonantes com a recta razão e com tais requisitos tem o necessário para concordar com o fim último. O objeto apropriado nestas circunstâncias é Deus como fim último como algo apropriado e proporcional.

Há ainda um segundo aspecto a considerar neste artigo: a inclinação a uma multiplicidade de coisas relacionada com a quietação. Só aquietar aquilo que contém virtualmente todos os aspectos a que se inclina. Para esclarecer este ponto, Escoto serve-se do exemplo da matéria capaz e inclinada a receber uma pluralidade de formas e que, por isso, não descansa numa só, razão pela qual os corpos pesados são incorruptíveis (mais adiante veremos que tipo de corpos são estes que não estão sujeitos à mudança ou ao movimento), mas naquela forma que lhe permita ter todas as possíveis.

Art. 3 (*De fruitione in communi*) Sobre a fruição em comum. Neste terceiro artigo o Doutor Subtil trata do objeto da fruição tida comummente que, diz ele, pode ser qualquer bem, real ou aparente ou apenas se apresente como bem último. Neste ponto é concorde com o que tinha defendido na *Ordinatio*. Numa fruição ordenada, isto é, segundo as devidas circunstâncias e com a recta razão, o fim último apropriado e proporcional é Deus como a reunião de todos os bens desejados. N'Ele se encontram todos os aspectos de bem que se desejam, como o mais perfeito, não diminuído, e completo.

Esclarecendo a relação entre ter «razão de fim» e «razão de fruível» diz Duns Escoto que o aspecto de ser, e por isso de ser fruível, precede o aspecto de fim e é o facto de alguma coisa ser desejada que lhe confere a razão de fim. E repetindo o que já tinha dito confirma que o aspecto de fim não é a razão principal e formal do ato de fruição, mas antes uma característica que acompanha o próprio objecto. O ponto de interpretação está no modo como se dá a relação com o objecto. A vontade pode tomar um objeto por si mesmo como fim como também pode referir-se ou não a um fim.

p. 2 – *De fruitio in se* (nn. 18-58)

Tratando da fruição enquanto tal, Duns Escoto distingue duas questões: 1. Se a vontade necessariamente frui do fim último uma vez apreendido, consideravelmente a parte mais extensa deste comentário, e 2. Se a fruição é o mesmo que deleite e amor. A primeira já tinha sido tratada na *Ordinatio* e na *Lectura* (d. 1, p. 2, q. 2), e a segunda parece-nos uma explicitação da distinção entre ato e paixão, formulada na *Lectura* (d. 1, p. 2, q. 1) onde se pergunta se a fruição é um ato de escolha da vontade ou um deleite-paixão que se segue, e na *Ordinatio* se a fruição é um ato escolhido pela vontade ou uma paixão recebida na vontade.

q. 1: *Utrum fine ultimo apprehenso necesse sit frui voluntatem* (nn. 18-58)

Na primeira questão pergunta-se Duns Escoto se a vontade necessariamente frui do fim último apreendido pelo intelecto. O mesmo é perguntar se perante a notícia do sumo bem a vontade

tem um ato natural de fruição, isto é, se a vontade não pode senão fruir de Deus uma vez visto. Por outras palavras, se a vontade pode rejeitar o fim último que o entendimento lhe mostra.

Nos argumentos pró e contra a esta posição, Escoto começa por apresentar os argumentos positivos, “que a vontade necessariamente frui do fim apreendido ou conhecido”, recorrendo a quatro razões.

1. Primeiramente pela autoridade de Agostinho (n. 18) (*De doctrina christiana; De Trinitate* XIII, c. 3-4, n. 6-7, citação referida por Pedro Lombardo): “Todos querem a felicidade por causa de si mesma e não por causa de outra coisa”. Por isso, se o fim último é apreendido é também necessário que seja desejado. A isto responde Escoto (n. 55) que Agostinho se deve entender como estando a falar da fruição habitual que está incluída na atração para o que é vantajoso, falando dos atores num espetáculo ao qual alguns podem atender sem estar a pensar na beatitude. Nesta atração pelo que é vantajoso inclui-se a “*affectio commodi*”, sem que haja necessidade de uma tendência à fruição. Se assim não fosse teríamos de entender que todos querem a felicidade para si o que é a concupiscência ou uma fruição desordenada.

2. Pela autoridade de Avicena (n. 19): “*Delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti*” (*Metaph.* VIII, c. 7), e o fim último é o bem mais alto que é necessariamente adequado à vontade, e, por isso, fruição coincide com beatitude. A este argumento diz o nosso autor que uma coisa diz-se conveniente de duas maneiras: ou atualmente ou aptitudinalmente (*vel actualiter vel aptitudinaliter*). O que é aptitudinal só se adequa ao que tem a capacidade para receber a coisa que está em questão, pois algo só é recebido por quem tem a capacidade de o receber. Mas se apenas se adequa como atualmente presente, então, no caso de a potência não livre, tem de se juntar, e neste sentido o deleite consiste na junção do conveniente com aquilo que lhe é conveniente. Mas a vontade, porque é livre, pode fazer o que não é atualmente conveniente e daí não se segue o deleite nem a fruição.

3. Um argumento pela física (n. 20): um agente na presença de um paciente necessariamente o move, por isso o fim apreendido move necessariamente a vontade que o apreende: se o fim último é apreendido pelo intelecto move a vontade que necessariamente frui dele (*si finis ultimus ab intellectu apprehensus movet voluntatem, necessario fruuntur illo*). Em resposta (n. 57) aceita-se que o movimento das coisas naturais ou involuntárias seja segundo a necessidade, mas não assim nas coisas livres como é a vontade, mormente se se entender o movimento como metafórico: algo move metaforicamente. E dizer que move efetiva ou metaforicamente é quebrar o nexos causal entre o objeto e o ato, por outras palavras, é destruir a necessidade e abrir campo à indeterminação. Por

isso, para a potência que é livre, isto é, a vontade, não move eficientemente mas contingentemente. E assim, o fim não move senão de forma contingente e metafórica.

4. Novamente um argumento da física (n. 21): todo um móvel pressupõe um imóvel. Todos os outros atos da vontade que não são acerca do fim último vão variáveis e mutáveis, portanto só aquele que é acerca do fim é imutável e é necessário. Mas, (n. 58) os móveis são atraídos para baixo, para o que é imóvel, isto é, por uma potência operante ou operativa, mas não a algum ato imóvel ou imutável ou necessário. Ou seja, se bem entendemos, o que é movido é movido por um ato, não por uma potência imutável, para algo imutável. O que o ato pressupõe é um ato e não um imutável.

Pelo contrário (n. 22), o argumento bíblico do *Salmo 74, 23*, onde se lê: “Não te esqueças dos gritos dos teus inimigos, da vozearia sempre crescente dos teus adversários”⁹⁰, ou mais de acordo com a citação que Escoto faz: a soberba daqueles que te odeiam sempre cresce. Entendemos nós que com esta passagem está Escoto a querer dizer que há possibilidade de odiar a Deus, um ato de soberba e, por isso, de rejeitar o fim último. Sobre esta possibilidade, a que se chamou o paradoxo da vontade trataremos na última parte do nosso trabalho. Retemos para já que a possibilidade de odiar a Deus parece ter um fundamento bíblico.

Tratados estes argumentos, Duns Escoto distingue quatro artigos:

art. 1: *De fine ultimo apprehenso obscure in universal* (nn. 24-40)

Sobre o fim último apreendido obscuramente e em universal – Este artigo foi identificado pelos editores como a discussão dos argumentos de Henrique de Gand a que já nos referimos anteriormente e, por isso, passaremos adiante.

art. 2: *De fine apprehenso in particular et obscure* (nn. 41-42)

O bem percebido em particular e obscuramente – como é o caso quando esse fim é Deus, ou qualquer outra coisa, como um prazer, por exemplo – é aqui discutido como possível fonte de fruição. Assim como não é necessário que a vontade frua de Deus apreendido obscuramente, pois pode ser apreendido sob algum aspecto de malícia, assim também não é necessário que se frua de outro modo quando apreendido. Ou seja, se é possível que perante uma percepção não haja fruição então não é necessária a fruição depois da percepção. A apreensão obscura e universal é por força

⁹⁰ Ps 73(74), 23: “Ne obliviscaris voce inimicorum tuorum: Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper”.

de uma abstração a partir do particular, tal como a bondade é percebida pelas coisas boas ou a verdade pelas coisas verdadeiras, ou seja, quando concebidas como universais. Isto porque a medida nas coisas mesuráveis pertence mais aos objetos particulares que aos universais. Retomando o argumento da bondade nas coisas, atesta Escoto que a característica de bondade da qual todas as coisas têm uma parte ou participação, pertence mais ao fim percebido como particular do que quando é concebido apenas como universal. O facto é que o primeiro bem é a medida de todas as coisas e de todos os bens, tal como a verdade o é para todas as verdades, mas a ideia de uma medida pertence mais, ou primeiramente segundo o nosso modo de entender, a um particular objeto do que ao abstraído.

art. 3: *De fine apprehenso sub habitu caritas* (nn. 43-47)

Sobre o fim aprendido sob o hábito da caridade é opinião comum que a vontade necessariamente frui do fim apreendido sob a virtude da caridade que eleva a vontade. Isto porque aí todo o bem é visto e aí se fundam todos os aspectos de bem sem qualquer malícia. Isto a respeito de uma visão actual ou efetiva. Também é opinião corrente que Deus não pode separar a visão actual do gozo divino da fruição, ou seja, diante d'Ele não se poderia deixar de fruir. Mas Duns Escoto não subscreve esta opinião dado que quaisquer essências absolutas que tenham uma ordem essencial entre si podem ser separadas umas das outras e a visão e a fruição são essências absolutas porque são operações de duas potências distintas. Por isso, é de rejeitar que Deus não possa separar a visão da fruição ainda que a visão seja necessária à fruição.

Quando um princípio capaz de escolha (*principium elicitivum*) não escolhe necessariamente ele não age necessariamente. A vontade é deste tipo porque sendo capaz de querer pode não querer. Se assim não fosse a vontade não atuaria contingentemente mas naturalmente e, por conseguinte, não de modo livre. Diz o franciscano que há uma gradatividade na caridade e assim a caridade daquele que está na posse dos bens últimos é mais intensa do que a do peregrino. A diferença é apenas de graus de intensidade e não são coisas distintas a caridade aqui e a caridade na pátria. Por isso, a diferença não é real, como se fossem coisas absolutamente distintas. Ou seja, se o ato se mantém como ato da vontade, variando apenas a intensidade da caridade com que se adere, ele é igualmente um ato não necessário quer seja ou não elevado pela caridade. Mais ainda, o ato livre requer que este se determine apenas por causa intrínseca e nada de extrínseco o tornará um princípio necessário, ou obrigará ao ato. Como consequência deste princípio temos que a fruição não pode ter outro motor que não a própria vontade, e a caridade, que é algo extrínseco por ser uma ato da mesma vontade, não pode determinar o seu agir.

Acerca do fim percebido sob a virtude da caridade e falando da visão clara, isto é, do conhecimento intuitivo, e da vontade elevada pela virtude da caridade, não há necessidade que obrigue a fruir do objeto beatífico. Escoto é da opinião que não há nenhuma inconsistência na fruição não necessária da visão beatífica, mesmo que se diga que não haverá posse segura da beatitude se esta não for necessária. A dificuldade está que se se afirmar que mesmo a fruição na pátria é contingente, e por isso, pode deixar de se querer essa fruição, então não estaria garantida a permanência na beatitude, podendo-se decair na rejeição, como acontece no caso da soberba dos que odeiam a Deus. Parece-nos ver também aqui alguns traços da problemática anselmiana sobre a queda do diabo.

art. 4: *De voluntate non elevata per habitum caritatis* (nn. 49-54)

Sobre a vontade não elevada pelo hábito da caridade, o que entendemos querer tratar Escoto sob a vontade segundo somente a sua natureza, ou o seu modo próprio de agir enquanto potencia ativa. Dizem alguns que a fruição não pode seguir-se à vontade porque um ato sobrenatural pressupõe um ser supranatural. Duns Escoto subscreve esta opinião, mas conclui que se o intelecto visse clara e distintamente o objeto beatífico, isto é, o ser supranatural, a vontade por si mesma e sem mais, meramente natural, poderia ter um ato de fruição. Se bem entendemos, o assunto assim apresentado quer dizer que nada falta à natureza da vontade para que ela possa gozar de Deus. Ou seja, a vontade, que é como quem diz o homem, está totalmente capacitado para por sua constituição e natureza ver e fruir de Deus não lhe faltando algo que tenha de ser acrescentado pela graça. Tal acréscimo poderia significar uma mutação na própria natureza do homem que, parece-nos, Escoto não admite nem deseja. A ser assim, este mestre medieval demonstra uma grande confiança no próprio homem ao mesmo tempo que o reconhecimento da sua perfeição e altas capacidades, o que seria elevar ao máximo da natureza a capacidade de ver a Deus, do *homo capax Dei*.

q. 2: *Utrum frui sit idem delectationi vel dilectioni* (nn. 59-87)

De seguida trata-se se a fruição é o mesmo que gozo ou amor (*delectationi vel dilectioni*). De um modo mais claro, objectivo e explícito, o tratamento da distinção entre *delectationi* e *dilectioni*, que aqui traduzimos respectivamente por gozo e amor, parece-nos ser o principal contributo e a distintiva contribuição deste texto escotista para o tema que aqui nos ocupa. Demoramo-nos, por isso, um pouco mais nesta questão. Note-se contudo que não é inédita pois já na *Ord.*, I, d. 1, p.2, q. 1 “Se a fruição é um ato da vontade ou uma fruição recebida na vontade”,

Duns Escoto tinha distinguido os quatro modos de a vontade se dirigir às coisas: uso, ato perfeito de querer o bem por razão de si, ou fruição, ato neutro e deleite consequente ao ato (*delectationem consequentem actum*). É neste sentido de gozo ou contentamento que vem na sequência de um ato que o Doutor Subtil trata este ponto em relação como o amor, distinto da concupiscência, com que se pode aderir a alguma coisa agradável no sentido oposto da perversão que, segundo Agostinho, é “fruir do que se deve usar e usar do que se deve fruir”, ainda que essa perversão, como apontou Escoto, esteja no ato da vontade e não no prazer que se segue mesmo a uma má ação.

Esta segunda questão abre com a pergunta: q. 1: *Utrum frui sit idem delectationi vel dilectioni*. E a favor de uma resposta positiva a definição agostiniana já tantas vezes vista: “Fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit” (*De Trinit.*, X, 10, 13). Mas seria uma má definição de fruição se o deleite fosse apenas um atributo próprio que se seguisse à fruição e não estivesse como atributo próprio colocado na definição do sujeito. Ou seja, seria deficiente a fruição onde o gozo estivesse apenas como consequência da fruição do objeto e não já contido no próprio objecto. Parece-nos ser uma mui subtil distinção para saber até onde vai o consequente e o incorporado.

Pelo contrário, a vontade frui de Deus por um ato deliberado de amor e, por isso, Deus é amado por si mesmo ou por outra razão. Se é por outra razão que não Ele mesmo então faz-se uso de Deus o que será coisa perversa. Mas se Deus é amado por si mesmo Ele será fruído por um ato de escolha. Porém, diz Escoto, o deleite não é um ato de escolha em si mesmo, mas um tipo de formusura (*decor*) e ato de beleza (*pulchritudo*).

Na continuação o Doutor Subtil formula duas perguntas: 1. Se deleite e gozo são a mesma coisa ou não, e 2. Pressupondo que não são o mesmo como é que diferem ou se a fruição é apenas o ato elicitado pela vontade ou é apenas o deleite ou uma e outra coisa.

art. 1: *Relatio inter fruitionem et delectationem* (nn. 62-78)

Procura-se neste artigo ver a relação entre a fruição e o deleite ou gozo. Um mestre, Escoto não identifica qual, diz que quer o gozo, quer o amor, quer a fruição, tomando a fruição por um ato da vontade, são realmente a mesma coisa mas diferem apenas conceptualmente. O que se prova por quatro razões:

n. 63: Primeira razão: uma e a mesma potência tem um ato que tem a ver com um e mesmo objeto (*unius et eiusdem potentiae circa unum et idem obiectum unus est actus*), para distinguir os atos aponta-se quer a sua potência quer o objeto que causa essa mesma potência. Porém é a mesma e o objeto é o mesmo quer seja para deleite ou para o amor, como é evidente em Deus. A potência que quer e aquilo que é querido coincidem no ser perfeitíssimo. Contra isto (n. 83) Escoto distingue

claramente o ato de escolha da potência e o que é causado pelo objecto, o primeiro é o amor e o segundo o deleite.

n. 64: Segunda razão: “apenas o mesmo se segue imediatamente ao mesmo”. Que eles sejam o mesmo mostra-se por se seguirem ao mesmo objecto. Porém (n. 84), e embora o deleite sensível possa seguir imediatamente, de modo que nenhum ato é escolhido por uma potência, contudo na vontade é o amor que se segue à apreensão. O deleite apenas se dá pela mediação do amor.

n. 65: Terceira razão: “são a mesma coisa aquelas cujos opostos são o mesmo”. Assim como o oposto de deleite e amor são ódio e a tristeza, que são a mesma coisa, deleite e amor são o mesmo. É facto que são as mesmas coisas cujos opostos também o são, porém, ódio não é o mesmo que tristeza, e, por isso, deleite e amor não são o mesmo.

n. 66: Quarta e última razão: “as coisas que têm o mesmo efeito e a mesma consequência são idênticas”. A consequência de ambas é idêntica, isto é, ambas tendem a aperfeiçoar o intelecto, por isso, são a mesma coisa. Porém (n. 86), o modo como aperfeiçoam o intelecto não é igual.

Daqui se pode concluir que a diferença, que pode ser apenas conceptual, sublinha diferentemente quer a dimensão passiva da vontade quer a ativa do objecto. O amor diz respeito à potência do objeto amável e o deleite ao objeto da potência deleitável. Parece, assim, que o amor tem uma dimensão ativa e o deleite uma dimensão passiva como aquilo que é produzido na vontade em consequência da aquisição de um determinado objecto, sendo por isso uma consequência, algo que se segue a um objeto e a uma ação.

Se olharmos o gozo e o amor do ponto de vista da aquietação que eles comportam conclui-se que o gozo implica essa quietude como privação de movimento uma vez alcançado o seu termo. Não assim o amor que implica união com o amado e uma privação de inquietação. Porém, esta diferença é apenas conceptual.

A opinião de Duns Escoto, contudo, não aceita que deleite e amor sejam diferentes apenas conceptualmente. Eles diferem realmente porque são o efeito de diferentes coisas e o resultado de agentes completamente diferentes, um é o produto da potência, o amor, e o outro o do objecto, o deleite.

Não sendo a diferença apenas uma diferença conceptual e sendo a caridade/amor o maior dos frutos fica sublinhado com clareza a preponderância da ação, mais especificamente do agente, face ao objecto. O gozo beatífico será então mais do que uma consequência necessária, e por isso inevitável, como pretendem alguns, antes um verdadeiro ato da potência livre que adere ao ponto da união com o bem maior.

art. 2: *Quomodo defferunt fruitio et delectatio* (nn. 79-87)

Aprofundando a questão importa ver de que modo difere a fruição do gozo. O mestre franciscano reconhece que há uma controvérsia acerca do significado dos nomes o que se deve à estreita relação entre amor e gozo (*propter magnam connexionem dilectionis et delectationis*), mais ainda porque o ato de fruição é inseparável do amor e deleite. E as opiniões dividem-se.

Mais uma vez as três grandes frases de Agostinho sobre esta matéria estão presentes: aderir a alguma coisa por amor dela, a plenitude da alegria ou contentamento e o fruir do que é conhecido no qual a vontade deleitosamente repousa. De cada qual, a seu tempo, se sublinha, ora separadamente ora em conjunto, o deleite e o amor, parecendo, contudo, que mais se toma o deleite como um certo atributo que segue o ato de escolha. Se não se glosarem as sentenças temos de admitir que são termos equívocos tal como “Ilíada” significa muita coisa⁹¹. De um modo preciso pode significar um ato, o atributo consequente ao ato ou ambas as coisas.

Para Escoto o prazer deve ser separado do amor no sentido em que o prazer não é um ato livre mas a consequência de um ato. O amor, por outro lado, é um ato da vontade. A *delectatio* segue o ato, ou seja, é uma consequência e é a consequência do ato perfeito, isto é, não é uma consequência nem do ato neutro, nem do ato de uso, que é querer uma coisa por causa de outra. Escoto está “entre os primeiros escolásticos que discutiram a relação entre gozo e prazer”⁹². E esta distinção é a consequência da distinção entre um ato natural e um ato da vontade. Sem retirar prazer ao gozo, este último reveste-se de maior profundidade e completude.

p. 3: *De fruite* (nn. 87-100)

Na terceira e última parte, tal como nos outros dois comentários Escoto trata dos que fruem, ou seja, dos agentes da fruição ou a quem o frui é um ato adequado e que convém. Contrariamente aos dois outros comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo Escoto analisa aqui apenas três casos de fruentes: Deus, o peregrino ou viandante e o pecador (*Deus, Viator, peccator*). Para todos a resposta inicial é *quod non*. Os argumentos são basicamente os mesmos dos outros comentários: a

⁹¹ “si non vult glossare, dicendum tunc quod frui est aequivocum, cuius nomen unum sed res diversa est et non una, sicut ‘Ilias’ est nomen unum, res tamen significat diversas” (n. 82); cf. Arist., *Metaph.*, VII, c. 4; VIII, c. 6.

⁹² KITANOV, *op. cit.*, p. 149.

questão do fim para a fruição no caso de Deus, aquilo que é possuído por si ou por outro ou o desejo como um ato de concupiscência, e o descanso como condição para a fruição para o caso do pecador.

Contra isto argumenta Escoto, tal como tinha feito na *Ordinatio* (I, d. 1, p.2, q. 2). Quanto ao fim diz o Doutor Subtil que a “ratio finis non est per se ratio obiecti fruibilis” (n. 98), ou seja, a razão de fim não é, por si, a razão de fruível, entendemos que não é por algo ser o fim último que é, sem mais, a razão de ser fruível. Isto parece contradizer a posição comum que junta necessariamente a razão de fim com a razão de fruível. Se assim fosse, tal fim, uma vez percebido como tal, dele necessariamente se fruía. A razão de ser fruível é por si mesma e de modo absoluto enquanto a razão de fim é por relação com outro. Por isso Deus frui de si mesmo e por si mesmo, e não por uma qualquer relação externa. Embora o ser fim acompanhe o ser fruível, fica claro que a verdadeira razão de fim não é a razão própria do objeto fruível. Admite-se de igual modo que um objeto sumamente fruível aquietaria mesmo que não tivesse razão de fim. Se é claro que não é por ser última que é, sem mais, de fruir, também parece evidente que uma coisa que é querida por si mesma tem razão de fim.

Quando ao desejo, Escoto discorda que todo o ato do peregrino seja um ato desse tipo, de concupiscência (n. 99), pois ele pode ter atos de amizade (*amicitiae*) ou benevolência pelo qual deseja a sua felicidade. Para o descanso (n. 100), dizer que o pecador repousa ou se aquieta em sentido simples ou de modo não relativo é falso. O pecador só se aquieta de um modo relativo à coisa que deseja pelo seu próprio desejo.

Para responder a estas questões em conjunto Duns Escoto socorre-se, uma vez mais, do exemplo dos graves ou dos corpos (n. 93: *ad ista tria simul respondeo per unum exemplum in corporibus*), apresentando quatro modos possíveis dos corpos estarem em repouso: a) aquilo que está primeiramente e por si em repouso, e de um modo completo e total, absoluto, é a terra; b) segundo nível aquilo que está imóvel mas não primeiramente mas porque está em repouso total na medida em que adere à terra, como é o caso dos metais no centro da terra e, neste caso, a sua quietude deve-se à máxima união com aquilo que está primeiramente em repouso; c) ao terceiro nível estão aqueles corpos que estão simplesmente em repouso mas não primeiramente nem por si, nem de forma inamovível, nem firmemente, tal como estão os corpos pesados na superfície da terra. Não estão de forma inamovível porque estão localizados na superfície, ou seja, longe do centro, e estão movidos pela gravidade; d) em quarto lugar aquilo que está em repouso mas não simplesmente, nem primeiramente, nem por si e nem de forma inamovível (*non simpliciter, nec primo, nec per se, nec immobiliter*), mas simplesmente em repouso em referência com outra coisa como é o caso de um homem em repouso num barco, este repousa de um modo relativo (*secundum quid*) porque está em repouso somente relativo ao barco que não está ele em repouso em relação

com o centro. Embora estes quatro argumentos estejam quase da mesma maneira e com poucas alterações na *Ordinatio* aqui o desenvolvimento é maior.

Fazendo o paralelo entre o exemplo físico e o que aqui está em consideração estabelece Escoto para os quatro exemplos os respectivos paralelos. a) O centro primário de todos os seres inteligíveis é Deus, que é o último termo de toda a actividade do espírito (n. 94: *primum centrum omnium intelligibilium est Deus, qui est ultimus terminus omnium motuum in spiritibus*). E assinala que, como também para Agostinho, a razão pela qual as coisas são atraídas ao centro é o amor, pelo qual repousa imóvel, primeiramente e de um modo inqualificável segundo a vontade divina que na sua essência se aquieta; ou seja, as coisas são atraídas ao centro pela vontade amorosa de Deus que Ele mesmo está firme na sua imutabilidade pelo seu modo próprio de ser e não por qualquer hábito ou por participação noutro. b) Por divina benevolência (*beneplacitum divinae voluntatis*) e de modo amoroso aderem a este centro as vontades beatíficas formando como que (*quasi*) um centro com Ele. c) Em terceiro lugar está a vontade do peregrino que adere ao centro não primeiramente nem de modo imóvel, isto é, que não possa ser alterado, ou seja, a vontade do viandante enquanto não repousar em Deus, e mais ainda quando repousa noutra coisa, pode ser corrompido no seu amor. d) O quarto modo, aquele que repousa mas não por si, nem primeiramente, nem de modo inamovível, nem absoluto, mas segundo apenas de um modo qualificado, equipara-se ao pecador que não adere a Deus mas apoia-se noutras coisas segundo a sua vontade e o seu intento de descanso, tanto quanto possa.

Feitas estas considerações apresentamos agora um quadro sinóptico dos três comentários onde se pode perceber mais claramente o paralelo no tratamento das diversas questões. Ordenamos nas colunas da esquerda para a direita os comentários, começando pelo mais elaborado e extenso, a *Ordinatio*, e terminando no mais breve, e também o mais recente, a *Reportatio*.

	<i>Ordinatio</i>	<i>Lectura</i>	<i>Reportatio I-A</i>
p. I	De objecto fruitionis	De objecto fruitionis	De objecto fruitionis
q.1	Utrum objecto fruitionis per se sit finis ultimus	Utrum per se obiectum et formale fruitinis sit finis ultimus	q.un. Utrum per se obiectum fruitionis sit ultimus finis
q.2	Utrum finis ultimus habeat tantum unam rationem fruibilis	Utrum in objecto fruibili sit aliqua distinctio ut voluntas fruatur eo secundum unam rationem et non secundum aliam	
p. II	De frui in se	De frui in se	De frui in se
q.1	Utrum frui sit aliquis actus elicited a voluntate, vel passio recepta in voluntate	Utrum frui sit actus a voluntate elicited an delectatio-passio sequens	Utrum fine ultimo apprehenso necesse sit fui voluntatem
q.2	Utrum fine aprehenso per intellectum necesse sit voluntatem frui eo	Utrum apprehenso fine ultimo necessarium sit frui eo	Utrum frui sit idem delectationi vel dilectioni
p. III	De frunte	De frunte	Ad fruentem
q.1	Utrum Deo conveniat frui	Utrum Deo conveniat frui	Utrum Deus fruatur
q.2	Utrum Viator fruatur	Utrum Viator fruatur	Utrum Viator fruatur
q.3	Utrum peccator fruatur	Utrum peccator fruatur	Utrum peccator fruatur
q.4	Utrum bruta fruantur	Utrum bruta fruantur	
q.5	Utrum omnia fruantur	Utrum omnia fruantur	

II. Parte:

METAFÍSICA

O crescente interesse por João Duns Escoto também se deve hoje ao crescente interesse pelos pensadores medievais em geral, afastada que está a ideia preconceituosa de serem meros repetidores dos antigos sem contributo para o desenvolvimento do pensamento. Foi igualmente vencida a barreira quase ideológica de uma medievalidade como época das trevas e tempo de estagnação. O modo como estes autores colocaram questões, sempre atuais, respeitantes ao homem e às suas circunstâncias, continua sugestivo. Escoto, cuja influência passou, a partir dos séculos XVI e XVII, a estar na sombra da de Tomás de Aquino, apresenta-se agora como uma válida alternativa da perspectiva medieval sobre estes temas, ao mesmo tempo que se reconhece mais claramente o seu lugar incontornável na génese do pensamento moderno principalmente em dois aspectos: a abordagem metafísica como ciência dos transcendentais e a atenção à discussão ética sobre a natureza da liberdade e a contingência do mundo. Ou, como diz Miguel Oromi, “se o medievo tem algo original em filosofia é certamente a metafísica de Escoto”⁹³.

A metafísica de Escoto tem também importantes repercussões na própria maneira de apresentar e encarar a moralidade. A divisão escotista entre preceitos primários, ou da primeira tábua que se referem diretamente a Deus, e secundários, radica na recta razão capaz de indicar e reconhecer o princípio da não contradição que aponta como absurdo e contraditório a dispensa dos primeiros e o relativo dos segundos. Pois, admitindo, por exemplo, um mundo em que não fosse preceito o não roubar (quer como permitido quer como dispensado) isso não implicaria contradição no não amar a Deus sobre todas as coisas ou a impossibilidade de Deus não se amar a si mesmo naturalmente ou segundo a necessária maneira de Deus ser Deus de acordo com a sua natureza. Ou seja, não proibir o furto ou o roubo não implica necessariamente contradição no amar a Deus.

O mundo é patente e evidente para o homem, mas ao mesmo tempo problemático e estranho e, por isso, constitui fonte constante de perguntas e de respostas inacabadas. Pergunta-se pela existência do mundo, o que é que existe, porquê e para quê existe aquilo que existe. Pergunta-se também pela sua consistência, pela sua situação de temporalidade ou eternidade, necessidade ou contingência, e pergunta-se ainda pelo modo de operar.

⁹³ OROMI, M., “Introducción”, in DUNS ESCOTO, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, BAC, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1960, p. 16.

João Duns Escoto como teólogo e franciscano, vê o mundo a partir da fé, mas interpreta-o com a razão e em coerência com a sua metafísica específica, própria de um verdadeiro filósofo.

Ciência Metafísica

A metafísica de Escoto não pode ser desligada do contexto intelectual em que é elaborada, como também não pode ser desligada do enquadramento teórico com o qual o Doutor Subtil está comprometido. Apontamos à partida três verdades teológicas que iluminam na compreensão da metafísica de Escoto: a) a criação é fruto de um ato libérrimo de Deus, o que significa que o mundo é essencialmente contingente; b) na mente divina estão necessária e atualmente todas as ideias ou essências possíveis, e a vontade divina opera contingentemente ao escolher as essências que quer realizar – aqui radica a essencial contingência do mundo criado em contraposição com o necessitarismo grego de um mundo que teria necessariamente de existir – ; c) o nosso entendimento está destinado a ver a essência divina, não em abstrato, mas no concreto, enquanto essa essência específica pode ser vista *in patria*, e intuída nos vestígios e imagens *in via*⁹⁴.

A entrada de Aristóteles⁹⁵ no Ocidente Latino⁹⁶, o trabalho dos tradutores, designadamente da Escola de Toledo, o conflito entre a Escola de Artes e a Faculdade de Teologia, a possibilidade de uma ética areligiosa, os comentários dos pensadores latinos na Europa das Universidades às obras de Aristóteles, designadamente ao *De Anima*, à *Ética* e à *Física*, o confronto entre as correntes aristotélicas e as agostinianas, o próprio conflito entre a mentalidade pagã e a cristã ou um averroísmo com a teoria da dupla verdade altamente criticada por autores cristãos, são alguns dos elementos a ter em conta na leitura dos textos de Duns Escoto sobre a *Metafísica*. Como vemos por estes exemplos, numa lista muito reduzida, as implicações são inúmeras e estão para além de um simples debate académico.

A teologia tradicional, de características agostinianas, é confrontada com o desafio de uma teologia moderna alinhada com os novos contributos filosóficos mas olhada com grande suspeita pelos professores da Faculdade de Teologia dos quais Estêvão Tempier em Paris e Roberto Kilwardby em Oxford são os representantes maiores. As condenações de 1277 pelo bispo parisino Tempier

⁹⁴ Cf. OROMI, M., “Introducción”, p. 56.

⁹⁵ Os textos aristotélicos mais importantes para a discussão da metafísica nos séculos XIII e XIV são: *Metafísica* I (980-83); IV (1003-5); XII (1069a-b); *Ética a Nicómaco*, VI (1139-41); e quanto ao método *Analíticos Posteriores* II (100).

⁹⁶ Sobre a entrada de Aristóteles no Ocidente latino veja-se a obra de DE BONI, Luis Alberto, *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*, Ed. EST, Porto Alegre 2010.

acentuaram a divisão entre filósofos e teólogos na própria universidade⁹⁷. Nenhum destes acontecimentos deixou Escoto indiferente e também ele é chamado a posicionar-se face ao aristotelismo. A aceitação da obra de Aristóteles, com as devidas reservas – ou como lembravam os Padres “na filosofia, tal como nas nozes, nem tudo é comestível” – é feito prudentemente por quem reconhece o que ela representa de avanço na capacidade humana de teorizar, dado que Aristóteles representa e personifica aquilo que o século XIII considerou a filosofia pura. Mas mesmo esta filosofia estava contaminada por interpretações árabes que a usaram segundo o seu compromisso religioso. Os grandes comentadores – Averróis, o comentador por antonomásia, e Avicena, ambos de religião islâmica – precisavam de eles mesmos de ser interpretados e o pensamento de Aristóteles de ser purgado dessas interpretações.

A metafísica de origem pagã, tal como foi fundada em Aristóteles, ou nos seus comentários árabes, é, para Escoto, insuficiente. Sendo que uma das principais razões é o facto de, para um cristão, ela não favorecer uma noção de ser correspondente à intuída a partir da revelação. De facto, “a noção de ser que oferece, demasiadamente ligada à ordem física e ao mundo corpóreo, não tem suficiente fundamento para levantar-se até à ordem espiritual, o reino da liberdade e o mundo da pessoa. O conceito de Deus que se alcança desde aí é muito pobre e, em definitiva, falso. Porque nem se percebe como pessoa, nem como criador”⁹⁸.

Na controvérsia da metafísica dos séculos XIII e XIV estava em questão o objeto próprio da metafísica, o seu método próprio de estudo e o objectivo dessa ciência ou o seu lugar relativamente a todas as outras. Ou seja, a afirmação que a metafísica tenha efetivamente algo especial a estudar e que não é o mesmo que outras disciplinas estudam, nem mesmo a teologia ou a física; que a metafísica tenha o seu próprio objeto de estudo, que não é o de outras ciências; ou que a metafísica seja mais geral e abrangente que outra ciência e, por isso, que sirva de fundamento e antecedente às outras disciplinas. Sob estes três aspectos o nosso autor tem posições muito claras e distintas que ora se aproximam ora se distanciam dos pensadores anteriores, quer clássicos quer modernos, cristãos ou pagãos.

De facto, “com Duns Escoto entramos num modo de pensar sobre a metafísica absolutamente novo tanto a respeito da metafísica boaventuriana como a respeito de outras metafísicas medievais”⁹⁹. Na metafísica de S. Boaventura as coisas têm uma tríplice existência: a

⁹⁷ Veja-se Rivera de VENTOSA, “Juan Duns Escoto ante la condena de Paris de 1277”, in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1978) 41-54.

⁹⁸ LOBATO, Abelardo, “La metafísica cristiana de Duns Escoto”, in *De doctrina I. Duns Scoti*, vol. II, p. 77.

⁹⁹ MANZANO, I. Gusmán, “Metafísica franciscana”, in *Verdad y Vida*, 253 (2008) 420.

existência em si, a existência no espírito humano que as conhece em formas de semelhança derivada e em Deus a existência tem a forma de semelhança original, isto é, em forma exemplar. Há, por isso, um tríplice princípio: emanante, exemplante e consumante (ou eficiente, exemplar e final)¹⁰⁰, pois a criatura procede de Deus como exemplado do exemplar. Deste modo o exemplar comporta causalidade formal com respeito ao exemplado, e se há um exemplado há um exemplar, uma razão primeira que assume, em Boaventura, também a razão de fim. A metafísica de S. Boaventura ocupa-se de Deus como objeto primeiro, um objeto primeiro profundamente implicado nos objetos que procedem d'Ele, dado que n'Ele têm o seu arquétipo, a sua procedência participativa real e a sua realização completa final ou completude. Segundo as preocupações boaventurianas, a metafísica supera a metafísica cosmológica aristotélica e procura compreender o carácter de Espelho ou imagem do real finito, donde ser Deus a *ratio essendi*, *ratio cognoscendi* e *ratio agendi*, pela emanção, exemplaridade e consumação¹⁰¹. O Doutor Seráfico, que não escreveu texto algum específica ou estritamente de filosofia desligada da Revelação, interpretando de forma original Santo Agostinho, enfrenta graves problemas que a entrada de Aristóteles no ocidente latino veio colocar, designadamente o problema da eternidade do mundo e do intelecto agente comum a toda a humanidade. Neste contexto polémico, a sua metafísica é a ciência segundo a extensão da nossa inteligibilidade versando sobre a realidade mais íntima das coisas ou sobre a essência mesma das coisas, as estruturas que constituem a realidade. É esta metafísica grega, necessitarista, que ficou forte e profundamente transformada pelo facto de os escolásticos não terem querido ser considerados como filósofos, mas como teólogos, ou seja, o princípio da “fides quaerens intellectum” moldou claramente o trabalho especulativo em metafísica.

A ciência primeira de Aristóteles, o modo de compreensão da realidade e das coisas primeiras, conjugando o problema do uno e do múltiplo, no neoplatonismo de Plotino e Proclo, com relação ao mundo das ideias, do uno e do verdadeiro, sofre, com a leitura religiosa monoteísta e criacionista, profunda alteração.

A Revelação, e de modo particular a revelação cristã, oferece à metafísica novas abrangências. Além do trabalho de Escoto para libertar a metafísica da dependência da física, o Doutor Subtil reconhece nas exigências da fé cristã um alargar da noção de ente/ser que permite à metafísica ser efectivamente uma ciência primeira, uma fundamentação do discurso do ser, iluminado pela revelação bíblica de Deus enquanto “Aquele que é” (Ex 3, 14). De facto, o

¹⁰⁰ In *Hexaëm.*, coll. 1, n. 17 (V 332): “Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione”.

¹⁰¹ Cf. MANZANO, “Metafísica franciscana”, p. 400.

acontecimento da revelação dá origem à teologia enquanto discurso sobre Aquele que disse algo de Si mesmo. Porém, isto repercute-se invariavelmente na metafísica que possibilita a teologia como ciência. Isto porque “a metafísica do cristão tem uma garantia extrínseca da força do seu conceito de ser transcendente e unívoco”¹⁰².

Duns Escoto é o primeiro que nos fala no medievo de uma metafísica entendida com uma *scientia de transcendentibus*, compreendida, não como ciência de entes ou de objetos espirituais, de Deus, por exemplo, mas compreendida como o estudo dos absolutamente transcendentais a respeito de toda a realização existencial¹⁰³. De facto, a compreensão escotista desta ciência cujo objeto não é uma realização, nem suprema nem não suprema, do ente, mas o ente, como o primeiro cognoscível – *scibile* – dado na experiência confusa do sensível e o primeiro conhecido distintamente como fundante, apresenta-se como o todo absoluto ou incondicional o qual, por isso, pode ser afirmado absolutamente. Por outras palavras, o Doutor Subtil é o primeiro escolástico a pensar uma metafísica transcendente que seja, ao mesmo tempo, metateoria do real em relação a todo o modo concreto da realização desse mesmo real, ou seja, do modo concreto actualmente existente ou de qualquer outro modo de realização possível do real.

Importa também ter minimamente claro o que se entende por ciência, as raízes aristotélicas para a compreensão de tal actividade de espírito que são evidentes logo no princípio do comentário de Oxford às *Sentenças* de Pedro Lombardo, o Prólogo da *Ordinatio*, e paralelos. Na compreensão de ‘ciência’, Escoto ao mesmo tempo inova e decalca o saber aristotélico sobre as três ciências especulativas, a matemática, a física e a teologia ou ciência primeira. Assim, são atributos da ciência 1) a certeza, que exclui o erro, a dúvida ou a mera opinião, 2) a necessidade, o conhecimento de uma verdade contingente não pode gerar um conhecimento certo no sentido de ser permanente; 3) evidência, dada a partir de princípios imediatamente evidentes; 4) novamente a evidência dada a partir de um discurso silogístico¹⁰⁴.

Tendo claro o que se entende por ciência pode-se então perguntar se a metafísica é uma ciência quanto ao seu objeto próprio e quanto ao seu método. Importa-nos aqui o primeiro ponto: o objeto próprio da ciência metafísica. Porém, Escoto procura consolidar o estatuto de ciência à metafísica mas também fazer dessa ciência uma ciência primeira que valha por si mesma. Por isso a metafísica tinha de se posicionar quer face à teologia, ou filosofia primeira, quer face à física, no

¹⁰² LOBATO, “La metafísica cristiana de Duns Escoto”, p. 83.

¹⁰³ Cf. MANZANO, “Metafísica franciscana”, p. 443.

¹⁰⁴ *Report.*, Prol., q. 1, a.1, n. 4 (Wadingo XXII 7): “Dico quod scientiam est cognitio certa, veri demonstrati necessari, mediati ex necessariis prioribus demonstrati, quod natum esse habere evidentiam ex necessario prius evidente, applicato ad ipsum per discursum sylogisticum”.

modo tradicional de entender o nome que foi dado ao conjunto mais ou menos ordenado dos textos de Aristóteles que vêm depois da física. Neste contexto é importante atender às notas que Escoto atribui à metafísica como ciência especulativa real: 1) emprega conceitos de primeira intenção, e são objetos de primeira intenção os que têm alguma relação com realidades existentes fora da alma; 2) é uma ciência por si mesma, ao contrário da Ética, por exemplo. Ou seja, uma ciência cujo objeto não é uma realização (ou teoria), nem suprema nem não suprema, mas o ente como primeiro cognoscível.

Afirmada a metafísica como ciência oferecem-se três definições possíveis desta disciplina:

1. *Metaphysica est circa ens inquantum ens*

2. *Metaphysica, quae est de quidditatibus*

3. *Quasi transcendens scientia* (dado que o seu objeto é transcendente, isto é, anterior aos géneros generalíssimos, ou seja, às categorias de Aristóteles).

Mais ainda, Escoto é o primeiro escolástico a pensar uma metafísica transcendental que é, ao mesmo tempo, metafísica do real em relação a todo o modo concreto de realização deste, o modo concreto atualmente existente ou qualquer outro modo de realização possível do real¹⁰⁵.

Se não houvesse outra realidade para além da realidade física, a física seria a ciência primeira e suprema. Se não houvesse nada mais do que as realidades materiais, onde tudo se pudesse explicar por leis físicas da constância do movimento, então, de facto, ela estaria antes de todas as demais ciências. Seria uma ciência primeira que se auto fundamenta e que ao mesmo tempo poderia fundar os outros objetos e as respectivas ciências que dela dependem. Porém, é claro para estes autores, que a realidade não se pode reduzir ao conjunto dos fenómenos físicos, e, por conseguinte, prévia e absolutamente conhecidos, pela impossibilidade de violentar as leis universais da matéria. Não só a realidade não se reduz ao aspecto físico como o conhecimento não se reduz ao conjunto de informações sobre a realidade. Por isso, e correspondendo ao desejo natural de conhecimento (“Todo o homem, por natureza, deseja conhecer”, Arist., *Metaph.*, I, c.1, 980a 21) a ciência primeira, e a ciência enquanto tal, para os autores desta escola, seria também uma sabedoria, de acordo com a inspiração boaventuriana. Daí que a física não corresponda às exigências de uma ciência primeira.

Para Escoto o problema da metafísica grega, designadamente a aristotélica, é a sua dependência da física. Para este autor, a metafísica tem de ir mais longe que a física, entendendo o “meta” como para além, mas fica ligada a um contacto estreito com a própria física, já que só por

¹⁰⁵ Cf. MANZANO, “Metafísica franciscana”, p. 444.

meio dela tem acesso ao ser que a constitui. Na leitura de Escoto a física impõe uma limitação à própria metafísica pois não atinge diretamente o seu objeto sem essa mediação. A exigência dos sentidos na ordem do conhecimento é o sinal evidente do que para Escoto é uma limitação da metafísica grega. Todo o Prólogo da *Ordinatio* é uma demonstração dessa insuficiência da metafísica grega para responder aos problemas verdadeiramente humanos sobre Deus, o mundo e o próprio homem.

Afastada a hipótese de ser a física a ciência primeira, restam algumas alternativas: a ciência do ente enquanto ente, ou metafísica, a ciência do motor imóvel, o primeiro motor ou Deus como objeto da teologia; a ciência das primeiras causas ou etiologia, numa espécie de arqueologia do ser, e a ciência das substâncias ou ousilogia.

Fica claro que a metafísica não é um apêndice da física, mas o seu fundamento: “Enquanto a metafísica tomista é um prolongamento da física especulativa, seguindo a linha averroísta das provas físicas da existência do primeiro ente, a metafísica escotista é, estritamente, um pensar das propriedades metafísicas do ente – não é um pensar a partir das realidades efetivas, mas uma produção de conceitos a partir das possibilidades metafísicas das quididades. Assim, enquanto Tomás define a criatura como composta, realmente, de ato e potência, (...) Duns Escoto escreve a criatura como um absolutamente possível, pois toda a quidade é possível em virtude das suas possibilidades internas, e não pelo poder da sua realização”¹⁰⁶.

O facto de ser *a posteriori*, o que não significa que se apoie na física, mas somente que a descobrimos através da física, faz com que o próprio conceito unívoco de ser (essencialmente considerado) seja um conceito abstracto; melhor: abstratíssimo, porque prescinde de toda a existência física e de todo o modo de ser e somente expressa a essencialidade do ser, a entidade. Isto significa que somente por abstração ou por discurso abstrativo podemos descobrir as propriedades transcendentais convertíveis com o ser no seu sentido essencial¹⁰⁷.

Continua vigente a linguagem escolástica onde a espécie é o género mais a diferença específica, fundamento de toda a classificação e de toda a taxonomia; a espécie especialíssima é indivisível em sub espécies, ou o indivíduo é a espécie ínfima mais a diferença individual. Um indivíduo difere de um outro da mesma espécie pela diferença individual. Sobre essa diferença individual falaremos mais adiante quando tratarmos do princípio de individuação. A espécie não é o

¹⁰⁶ PARCERIAS, Pedro, “Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual”, in *Mediaevalia: Textos e estudos* 18 (2001), p. 144.

¹⁰⁷ Cf. OROMI, Miguel – BOADAS, Agusti, “Orientacion general de la Metafísica de Juan Duns Escoto”, in *Verdad y Vida* 66 (2008), p. 481.

próprio objeto como também não é o ato de conhecer, antes um acidente na alma que serve como meio ou instrumento com o qual o intelecto enquanto potência conhece um objeto que está fora da alma. São as formas das coisas pela qual chegamos ao conhecimento das próprias coisas.

A metafísica entendida como teologia defendida por Averróis, dentro da recepção de Aristóteles pela filosofia árabe-islâmica na idade média latina, é uma filosofia primeira que tem por objeto aquele ente que é o primeiro na ordem das causas e na ordem da primazia, que é o ente divino primeiro, separado da matéria e não submetido à mudança. O motivo que levou ao autores latinos a distanciarem-se da interpretação teológica da metafísica está na relação entre metafísica e teologia cristã da revelação. Se a metafísica fosse teologia, tal como a assume Averróis, e tivesse ela o ente divino primeiro como objeto próprio, então não se precisaria de nenhuma revelação para conhecer o primeiro ente e a teologia da revelação seria supérflua pois a metafísica como teologia seria suficiente. Caso Averróis – para quem a metafísica assume a partir da física a demonstração de um primeiro movente imóvel – tivesse razão ter-se-ia somente de escolher entre uma interpretação do mundo que se serve da revelação e da fé, ou uma interpretação que se baseia na razão e na experiência. Para os pensadores medievais latinos, a revelação divina é ao mesmo tempo possível e necessária. De facto, já Aristóteles tinha afirmado que a metafísica só consegue saber do ente divino o que se pode saber a partir dos seus efeitos. Tomás de Aquino tinha reclamado que ao lado da metafísica como teologia, ou seja, ao lado do conhecimento de Deus sob forma limitada e tanto quanto o pode a inteligência humana, é preciso uma segunda “scientia divina”, ou seja, uma ciência que trata de Deus na forma de uma teologia fundada na revelação de Deus.

Para Escoto, no qual há uma clara dificuldade em perceber quando fala como filósofo ou como teólogo, a metafísica tem uma função mediadora e intermédia entre a filosofia e a teologia. Procura o Doutor subtil articular estes dois saberes sem confundir nem misturar a filosofia com a teologia nem os seus conteúdos nem os seus métodos. Escoto distingue claramente o objeto da razão e da fé e o método próprio da filosofia e da teologia sem que seja preciso confundir nem separar, levando à compreensão da teologia como a ciência humana do divino.

É necessário descobrir ou inventar uma nova ciência, com método e objeto próprio, ajustada à inteligência humana e capaz de superar as aporias dos filósofos e teólogos. Esta nova ciência é a metafísica, que Escoto não entende no sentido tradicional, nem como ciência que vem depois da física, nem como filosofia primeira, nem tão pouco como a ciência que trata de Deus, pois para a última temos a teologia, e para a primeira a física. Metafísica, de acordo com Escoto, é uma “verdadeira ciência teórica”: é real na medida em que trata de coisas, em vez de conceitos, teórica na medida em que se inscreve por causa de si mesma e não como um guia para fazer ou produzir coisas, e uma ciência na medida em que procede de princípios autoevidentes para conclusões que se

seguem dedutivamente a partir deles. As várias ciências reais teóricas distinguem-se pelo seu assunto, e Escoto dedica considerável atenção à determinação do assunto distintivo da metafísica. A sua conclusão é que a preocupação metafísica é o "ser enquanto ser" (*ens inquantum ens*). Isto é, a metafísica estuda simplesmente o ser como tal, em vez de estudar, por exemplo, o ser material como material.

Para esta reflexão importa partir da contingência do mundo físico que depende realmente da vontade criadora que age contingentemente. Voltaremos mais adiante ao tema da contingência, ponto de partida da metafísica de Duns Escoto.

A teoria escotista do ente, pensado na sua unicidade conceptual como unívoco a Deus e às criaturas, modifica profundamente a situação vigente da filosofia analógica. A metafísica como ciência do ente enquanto ente pode converter-se, pelo seu próprio objecto, em ontologia anterior ou propedêutica para a teologia natural. Se a relação entre ontologia e teologia está presente no âmbito da metafísica, então pode falar-se de uma estrutura onto-teológica que vincula o ser contingente com o ser necessário. A metafísica não só é o corolário da filosofia física, mas é o ingresso na teologia. Todavia, o saber metafísico não é redutível a saberes particulares, nem mesmo à teologia.

Sendo o interesse pela metafísica central em Escoto, mais do que em qualquer outro filósofo escolástico, ela constitui-se na primeira e mais elevada das ciências da realidade enquanto tal. Duns Escoto é, neste sentido, um representante maior da escolástica. Ele usa os pressupostos epistemológicos da ciência aristotélica nas suas investigações teológicas e filosóficas. Essas mesmas exigências aplicam-se à metafísica a fim de manter a máxima primazia e universalidade dessa ciência, cujo saber é o ser mas não nas suas determinações físicas, lógicas ou teológicas.

Terá de ser uma metafísica da essência, uma ciência maximamente universal, que não fique retida nalgum particular. Deve ter a capacidade de se atribuir a todo o real a partir das suas propriedades.

Objeto primeiro da metafísica

No esforço de clarificação da metafísica como ciência é incontornável a delimitação do seu objeto próprio, aquilo sobre o qual é exercido o conhecimento, especificação essa que se faz em diversos sentidos. Um dos primeiros sentidos seria a busca de um objeto que contenha em si virtualmente tudo o que sobre ele essa ciência pode conhecer. Deste modo, todas as determinações sobre esse objeto têm de estar virtualmente contidas nele para ser o seu objeto próprio. Por seu turno, nenhuma ciência pode demonstrar a existência do próprio objecto, que deve ser evidente por

si mesmo. Esta é uma exigência quer de Avicena quer de Aristóteles. Por isso a metafísica terá como objeto primeiro e adequado o objeto que lhe permita ser uma ciência do universal (*scientia universalis*), e esse objeto é o ente, o evidente por si. De facto, nenhuma ciência pode demonstrar a existência do próprio objecto, que deve ser evidente por si mesmo.

Ente – objeto primeiro do intelecto

O objeto natural, per se, primeiro e adequado de qualquer ciência ou potência, é aquele 1. pelo qual uma potência é naturalmente ativada, como a cor para a vista ou o som para o ouvir; dito de outra forma, é aquele que, podendo ser recebido, quando recebido move ou ativa naturalmente a potência que lhe corresponde; 2. tal objeto deve incluir a característica mais geral pela qual o objeto por si é de tal modo; deve por isso ser absoluto, não relativo, porque caracteriza essencialmente uma potência e não pode depender do que lhe é externo; e, além disso, 3. o objeto adequado é aquele que contém virtualmente¹⁰⁸ em si mesmo todos os objetos por si; conter virtualmente para o objeto significa ser aquele no qual estão incluídos todos os objetos de modo a poderem ser deduzidos ou demonstrados a partir dele¹⁰⁹.

Nas palavras de Escoto ao início do comentário das *Sentenças*, “o primeiro objeto natural do nosso intelecto é o ente enquanto ente; logo, o nosso intelecto pode naturalmente ter um ato de conhecimento acerca de todo e qualquer ente e também acerca de todo e qualquer não-ente inteligível, porque a negação é conhecida pela afirmação”¹¹⁰. E para o mestre franciscano a prova disto está em Avicena, *Metafísica*, I, c. 5: “o ente e a coisa são impressos pela primeira impressão na alma e não podem ser manifestados a partir de outras impressões”.

Sob influência de Avicena, para Escoto o objeto primeiro e adequado da inteligência é o ente como tal, isto é, o ente concebido para além de tudo o que é sensível e não sensível, material e não material. O ente equivale à entidade pura ou compreende tudo o que é simplesmente inteligível em

¹⁰⁸ Cf. *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 24 (III 17): “O primeiro objeto é adequado e assim compreende virtualmente todos os objetos por si” (Quia primum est adaequatum, et ita ad omnia ‘per se obiecta’ primum virtualiter se extendit).

¹⁰⁹ Cf. *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137 (III 85): “dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam onme per se intelligibile aut includit essentialiter rationis entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: Omnia enim genera et species et individual, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditative”.

¹¹⁰ *Ord.*, Prol., p. 1, n. 1 (I 2): “Sed primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens, et sic circa quodcumque intelligibile non-ens, quia negativo cognoscitur per affirmationem”.

si mesmo. Assim, “Duns Escoto começa por esclarecer que a pergunta pelo objeto primeiro da inteligência tanto pode significar o objeto que, na ordem temporal, se conhece em primeiro lugar, como também o objeto mais perfeito que podemos alcançar pelos meios naturais. É evidente que todo o peso da questão é suportado por este último. Precisando melhor, pergunta-se qual é a realidade em virtude da qual todas as demais podem ser conhecidas. Trata-se, em resumo, de definir o objeto que constitui o horizonte dentro do qual se move a nossa inteligência. Sob este aspecto, tal objeto não só condiciona o conhecimento de todas as demais coisas, mas ainda deverá estar nelas incluído”¹¹¹.

Logicamente anterior à substância e ao acidente, a Deus e às criaturas, mas não anterior *in re*, o ente é necessariamente o objeto primeiro do intelecto humano dado que ele não é precedido por nada, seja determinação ou divisão. De facto, o conceito de ente não é divisível em conceitos mais simples. É absolutamente simples. Dizer «aqui está um ente», «aqui está alguma coisa» é dizer que aqui está uma natureza determinada e, portanto, inteligível. Mais, se essa coisa é um ente, ela é inteligível¹¹². E se ela é inteligível então a sua natureza poderá ser entendida, isto é, conhecida.

O primeiro inteligível para nós é o ente enquanto tal¹¹³. A essência não se pode entender senão depois de compreender o que é a razão da entidade, portanto depois de conhecer o ente: “intellectus noster, etiam in via, potest cognoscere ens sub rationis entis, quae est universalior quam ratio quiditatis sensibilis”¹¹⁴. Esta razão de ente é a noção mais comum por ser a mais indiferenciada, e por não incluir outra coisa senão uma mera não repugnância a ser isto ou aquilo¹¹⁵. A metafísica deve, portanto, ocupar-se deste primeiro conceito do entendimento humano, o ente enquanto ente, no qual nada fica excluído e em cujo âmbito tudo pode ser incluído. Dito de outra forma, por um lado o entendimento é «capax totius entis» e, por outro, o primeiro conceito de ente «est capax totius realitatis». Reúne, assim as notas de transcendência e universalidade que caracterizam o ente como primeiro objeto do entendimento e por isso como objeto próprio e adequado da metafísica. A

¹¹¹ FREITAS, M. Costa, “O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto”, in *Didaskalia* 18 (1982) p. 249.

¹¹² Cf. SONDAG, Gérard, *Duns Scot, La Métaphysique de la singularité*, Vrin, Paris 2005, p. 82.

¹¹³ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 17 (III 9): “Secundo nota quod subiectum primae scientia simul praecognoscitur: ‘quid’ dicitur per nome net ‘si est’ et ‘quid est’. Quia nulla scientia de suo subiecto primo quaerit ‘si est’ vel ‘quid est’ ergo vel omnino non est quaeribile, vel tantum in scientia priore; prima nulla est prior; ergo de eius primo subiecto nullo modo est quaeribile ‘si est’ vel ‘quid est’. Ergo conceptu simpliciter simplex, ergo ens”.

Quia ‘ens per se’, potest dubitari de compossibilitate partium conceptus – pro hoc etiam quia non Deus, quia nulla ratio simpliciter simplex habetur de Deo quae distinguit ipsum ab aliis – ergo de qualibet tali est quaestio ‘si est’ et demonstrativo quod ratio non sit in se falsa; ergo Deus secundum nullum conceptum viatori possibilem est prium subiectum metaphysicae”.

¹¹⁴ *QQ De Anima*, q. 19, n. 4.

¹¹⁵ Cf. LOBATO, “La metafísica cristiana de Duns Escoto”, p. 81.

transcendência porque vai além de todas as determinações – ou seja, é anterior a qualquer modo de ser em que pode fazer-se concreto e real – não se restringe a nenhum ente em particular (ainda que no nosso modo de obter tenha tomado a origem na captação de um singular) e isto diz a sua virtualidade e universalidade.

Acrescenta-se outra nota de particular importância para Escoto, o carácter unívoco do conceito de ente. Ele é unívoco porque se pode predicar corretamente de tudo o que é, idêntico em todos os momentos porque não se limita a um conteúdo escalonável, é pura indeterminação. O ente enquanto tal, para Duns Escoto, e ao contrário do que para Aristóteles se diz de muitos modos, diz-se somente de um; daí que não seja análogo mas unívoco. São estas características do entendimento do ser de modo transcendental e unívoco que, para Escoto, possibilitam uma metafísica autónoma e independente da física.

Segundo Averróis o objeto da metafísica é Deus, mas para Avicena é o ser enquanto tal. Escoto seguirá a posição de Avicena porque, de facto, para o Doutor Subtil, Deus não é uma evidência:

“Mas parece-me que Avicena se exprimiu melhor do que Averróis. Portanto, arguo contra este do seguinte modo: Esta proposição – «Nenhuma ciência prova que seu sujeito existe» –, sustentada por ambos, é verdadeira por causa da anterioridade do sujeito em relação à ciência. Pois se fosse posterior, provar-se-ia «que ele existe» naquela ciência em que é concebido como posterior e não apenas como objeto anterior. Mas o sujeito goza de maior prioridade em relação à ciência posterior do que em relação à anterior. Portanto, se a ciência primeira não pode provar que seu sujeito existe muito menos a física”¹¹⁶.

Afirma claramente Escoto:

“se a existência de Deus fosse demonstrada na física e suposto como objeto da metafísica então a conclusão da física seria o princípio da metafísica, dado que numa ciência o princípio derivado do seu sujeito, e em consequência a física seria em absoluto precedente à metafísica. Tais consequências são absurdas”¹¹⁷.

¹¹⁶ *Report. I-A, Prol., q. 3, a.1, n. 215*: “Sed Avicenna bene dicit et Averroes valde male. Et accipio propositionem commune utrique, scilicet quod nulla scientia probat suum obiectum esse, quae vere est propter primitatem subiecti ad scientiam. Sed maiorem primitatem habet subiectum respect scientia non potest probare suum obiectum esse quod est subiectum primum, multo magis nec scientia posterior. Ergo si metaphysica non potest probare Deum esse, multo magis nec physica”.

¹¹⁷ *Report. I-A, Prol., q. 3, a.1, n. 216*: “Si Deum esse est demonstratum in physica et suppositum tamquam subiectum in metaphysica, ergo conclusio in physica est simpliciter principium in metaphysica quia principium in scientia est ex subiecto eius, et per consequens physica erit simpliciter prior metaphysica. Quae omnia sunt absurda”.

O primeiro objeto da metafísica é o ente na sua generalidade de ente. Pois o nosso intelecto, ainda que finito, está capacitado para conhecer tudo o que pode ser conhecido à maneira humana *pro statu isto*.

Por muito abstracta que seja a noção de ser, ela tem unidade e determinação suficiente para se opor ao nada – é um *non-nihil*. Tudo o que se pode afirmar, em primeiro lugar, relativamente ao que quer que seja, antes de qualquer outra determinação é precisamente o ente. É ainda a univocidade a preceder a analogia, sendo esta, sem aquela, inevitavelmente, fonte de equívocos.

Para se chegar a essa determinação o mais universal possível, é preciso supor uma enorme capacidade de abstração, um alto grau de actividade abstrativa. Porém, esse facto não é uma imperfeição na ordem do conhecimento, mas a sensibilidade do intelecto ao que é mais essencial, em toda a realidade, e por isso o conhecimento fica aberto a toda a realidade possível¹¹⁸. Este é um ponto crucial no pensamento de Duns Escoto onde fica patente que o conhecimento humano é dotado de total amplitude e aberto a toda a realidade possível, o que mostra uma enorme confiança e aposta na capacidade humana de conhecer como dificilmente se verá na posterior filosofia do *cogito*.

Procura-se com a noção de ente o grau máximo de univocidade, isto é, o mínimo de determinação. A própria distinção entre ente no pensamento e ente na realidade é posterior à noção de ente. A metafísica de Escoto é alicerçada no real, não apenas no existente, nem no possível simplesmente lógico, nem no possível simplesmente humano. Decorrente da máxima universalidade do conceito de ente, depreende-se que ele é um conceito puramente simples (*simpliciter simplex*). O que implica que além de ser apreendido por uma única operação do intelecto, este conceito não pode ser desdobrado noutro conceito mais simples do que ele. O conceito de ente é o resultado de uma abstração última. Não é conhecido em primeiro lugar, mas é o primeiro conhecido (*primum cognitum*) ou o primeiro cognoscível na ordem das razões. E, por ser o primeiro, ele pressupõe-se na formulação de qualquer conceito. Por isso, Escoto pode afirmar que ele é o objeto próprio do intelecto humano, pois este conceito é adequado ao intelecto humano. Entre o ente, a quiddidade dos entes materiais e Deus, Duns Escoto escolhe o ente como objeto primeiro do conhecimento humano, neste estado. Se fosse a quiddidade dos entes materiais o objeto adequado ao intelecto não poderíamos ter nenhum conhecimento do que não fosse material e por isso também não

¹¹⁸ Cf. *Ord.*, Prol., p. 1, q. un., n. 7 (I 5): “Omni potentiae natural passivae correspondet aliquod activum naturale, alioquin videtur potentia passiva esse frustra in natura si per nihil in natura posset reduci ad actum; sed intellectus possibilis est potentia passiva respectu quorumcumque intelligibilium. (...) Intellectus possibilis naturaliter appetit cognitionem cuiuscumque cognoscibilis; naturaliter etiam perficitur per quamcumque cognitionem; igitur est naturaliter receptivus cuiuscumque intellectionis”.

poderíamos ter nenhum conhecimento de Deus; se Deus fosse o primeiro objeto então não conheceríamos nada porque, no estado actual, nada podemos conhecer da essência divina, não nos é dado ter um conceito completo de Deus. Escoto ancora no ente, entendido na sua máxima abstração, uma cadeia lógica de argumentação e, por isso, a sua metafísica conduz ao ente Infinito¹¹⁹.

Sobre o objeto da metafísica discutia-se entre ser Deus ou as substâncias separadas. Escoto rejeita uma e outra solução enveredando prudentemente pela solução de Avicena de ser o ente enquanto ente o objeto primeiro e adequado da ciência metafísica: “concedo, portanto com Avicena que Deus não é sujeito da metafísica. A afirmação do Filósofo no livro I da *Metafísica* dizendo que a metafísica trata das causas altíssimas nada obsta” (*Lect.*, Prol, q. 3, a. 1). Di-lo claramente mais adiante: “Deus não é sujeito da metafísica (...) a respeito de Deus como sujeito primeiro, há apenas uma ciência e esta não é a metafísica [é a teologia]”.

Pondo de lado a hipótese averroísta de Deus como objeto primeiro e adequado ao conhecimento metafísico do homem no seu estado actual, Escoto não só faz uma clara opção enquanto teólogo mas também tira as necessárias consequências enquanto filósofo que reconhece os limites do conhecimento humano, necessariamente finito. Por outro lado, e de acordo com Aristóteles, Escoto reconhece que do ser divino e primeiro só podemos ter um conhecimento a partir dos efeitos, – o conhecimento natural de Deus “*per accidens*”. Acresce a isto a própria compreensão de metafísica como ciência *per se* e não como um prolongamento da ciência física. A interpretação que Escoto faz da filosofia de Averróis é que para este a metafísica se constituiria a partir da física na demonstração de um primeiro motor imóvel, o que seria, de alguma maneira, ainda uma física.

Fosse a metafísica uma teologia ou a teologia, tal como assume Averróis, e tivesse a metafísica o ente divino primeiramente como objeto próprio e adequado, então não haveria necessidade de nenhuma revelação, isto é, de nenhum conhecimento sobrenaturalmente revelado. A teologia da revelação seria supérflua e a metafísica como teologia seria suficiente. A opção seria entre uma compreensão do mundo simplesmente baseada na razão e na experiência ou uma abertura e mesmo necessidade de uma revelação e da fé. É esta a problemática do Prólogo da *Ordinatio* onde Escoto se pergunta pela necessidade de um conhecimento sobrenaturalmente revelado, opondo as diferentes posições dos filósofos e dos teólogos. De facto, para o mestre franciscano a oposição não é entre filosofia e teologia mas entre teólogos e filósofos, não seria uma

¹¹⁹ Cf. GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, “A questão da Onto-Teologia e a Metafísica de João Duns Escoto”, in DE BONI, Luis A. (org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, Edipucrs, Porto Alegre 2008.

oposição entre doutrinas, naturalmente distintas ou, na melhor das hipóteses complementares, mas entre pessoas, mestres e escolas.

Perante a busca de um objeto primeiro e adequado de máxima abrangência e anterioridade, “o resultado é a tentativa, que nessa consequência foi historicamente a primeira, de fazer metafísica como *ontologia*, isto é, como ciência do conceito de «ente»”¹²⁰. O «ente» reúne assim um conjunto de características que lhe permitem ser o objeto dessa ciência que se quer da máxima universalidade:

- é do maximamente conhecível (*maxime scibilia*);
- é daquele sem o qual nada mais se pode conhecer (*sine quibus non possunt alia sciri*);
- é do mais comum (*communissima*);
- é do ser enquanto ser e de tudo o que se lhe segue (*ut est ens inquantum ens et quaecumque sequuntur*);
- é do conhecido de modo mais certo (*certissime scibilia*), pois é dos conteúdos do conhecimento com mais elevada certeza quanto aos princípios e às causas (*principia et causae*)

O “*ens inquantum ens*” é, para Escoto, o primeiro sujeito (*subjectum*) que contém em si virtualmente tudo o que sobre ele essa ciência pode conhecer, ou seja, ele é o objeto capaz de pôr em movimento a potência do intelecto. É, pois, evidente como a identificação do objeto da metafísica está intimidante ligado à determinação da capacidade natural da potência cognitiva. É este o objeto que se adequa à definição de ciência, tal como Escoto a apresenta no Prólogo do comentário à *Metafísica* de Aristóteles: uma ciência maximamente ou a ciência dos conteúdos conhecíveis mais elevados e sem os quais nada mais pode ser conhecido, uma ciência universal e dos transcendentos.

O objeto primeiro para o conhecimento humano é também o objeto adequado à inteligência humana, aquilo que é capaz de por si ativar o intelecto potencialmente ativo. Isto significa que nada é inteligível por nós que não seja “compreendido sob a razão de ente”, o que se verifica facilmente pela experiência do pensamento. O objeto é natural porque o conceito de ente é naturalmente formado pela inteligência, ou seja, nem voluntariamente nem de modo sobrenatural¹²¹. Donde todas as coisas podem ser pensadas sob o conceito de ente.

¹²⁰ HONNEFELDER, *João Duns Scotus*, p. 81.

¹²¹ Cf. SONDAG, *Duns Scot*, p. 84.

Note-se que o primeiro conhecido não é exatamente o conhecido em primeiro, pois o objeto primeiro pode ser entendido em termos cronológicos, de conveniência ou de perfeição. Se se prova que o objeto do nosso entendimento é o ente enquanto ente, prova-se por esse mesmo facto não só a possibilidade de metafísica mas a sua própria existência como ciência. É, assim, objeto primeiro na ordem cronológica ou segundo a geração, na ordem da perfeição na ordem da adequação ou causalidade¹²².

Na ordem do ser e na ordem da predicabilidade o primeiro objeto é o ente. Qual é a coisa que o nosso intelecto por sua natureza e destino está ordenado a conhecer e à luz do qual tudo o resto é inteligível? O primeiro objeto do nosso intelecto é aquele em virtude do qual tudo é inteligível: “O primeiro objeto da potência cognitiva é aquilo sob cuja razão se entende tudo o mais, a partir dele”¹²³. Assim, aquilo que é o primeiro adequado segundo a virtude, a respeito da potência, é o seu primeiro objecto, e o ente em comparação com o *verum* e o *bonum* é o primeiro adequado, a respeito do nosso intelecto (*verum et bonum sunt passionis entis secundum Avicennam et Philosophum*), porque o verdadeiro e o bom são, segundo Avicena e Aristóteles, paixões do ente e, por conseguinte, posteriores na ordem cronológica ao próprio ente.

Quando no comentário ao *De Anima* de Aristóteles, questão 21¹²⁴, Escoto pergunta se o ente é o primeiro objeto do nosso intelecto, apresenta cinco conclusões: 1. Nem Deus, nem a verdade, nem a substância são objetos adequados ao nosso intelecto; 2. O ente é o objeto adequado ao nosso intelecto pela adequação de virtude, não porém segundo a predicação, porque os seus atributos não são predicados *in quid*; 3. O ente quanto aos géneros, espécies e indivíduos de Deus e da criatura, é o objeto adequado ao intelecto, quando predicado *in quid* porque disto tudo deve ser predicado essencialmente e como unívoco; 4. O ente é unívoco da substância e do acidente; 5. Ficam resolvida

¹²² *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 69 (III, 48): “triplex est ordo intelligibilium in proposito: unus est ordo originis sive secundum generationem, aliud est ordo perfectionis, tertius est ordo adaequationis sive causalitatis praecisae”.

¹²³ *QQ De Anima*, q. 21, n. 1, cf. *QQMet. IV*, q. 1, n. 3: “Illud est primum obiectum potentiae cognitivae sub cuius ratione intelliguntur omnia alia ab illo”.

¹²⁴ Resumidamente a *QQ De Anima*, q. 21 trata de: Utrum ens sit obiectum primum intellectus nostri. Resolutio 1 – nec verum nec Deum nec substantiam esse obiectum adaequatum nostri intellectus; n. 7: Utrum ens sit obiectum primum intellectus nostri: “illud est primum obiectum intellectus nostri, cuius ratione alia intelliguntur, sed ens in communi est huiusmodi, quia praedicatur essentialiter de omnibus per se intellectis [non autem Deus]”. Resolutio 2 – ens esse obiectum adaequatum nostri intellectus adaequatione virtutis, non autem secundum praedicationem, quia de suis passionibus non praedicatur in quid. Resolutio 3 – ens respectu generum, speciem, individuorum Dei et creaturae esse obiectum adaequatum intellectus, quando praedicationem in quid, quia de his omnibus praedicatur essentialiter ut univoce. Resolutio 4 – ens esse univocum substantiae et accidenti. Resolutio 5 – solvit exacte argumenta contra univocationem entis ad Deum et creaturam, substantiam et accedens.

corretamente os argumento contra a univocidade do ente quanto a Deus e às criaturas, às substâncias e acidentes.

Um dos textos mais importantes para compreender o conceito metafísico de ente no pensamento de Escoto é o que se segue:

“Deste modo é manifesto que o ente tem a primazia de comunidade a respeito dos primeiros inteligíveis, isto é, dos conceitos quiditativos de género, espécie e indivíduo, e das suas partes essenciais, e do ente increado, e tem a primazia de virtualidade a respeito dos inteligíveis que estão incluídos nos primeiros, isto é com respeito aos conceitos qualitativos das diferenças últimas e atributos próprios”¹²⁵.

Há um primeiro «scibile» ou um primeiro objeto que univocamente se conserva e permanece em tudo o que tem realidade. Todo o ente concreto, possível ou realizado (atualizado) realmente, consiste e está constituído por uma densidade ontológica modulada ou modificada em cada caso por uma diferença que lhe faz ser o que é enquanto tal ou na sua «talidade». Além disso, pelo facto de ser é bom, verdadeiro e uno.

Falando gramaticalmente *ens* é um participío presente do verbo *sum*. Porém, Escoto toma-o como nome, isto é, um substantivo. Enquanto participío, este termo é sinónimo de existente. Enquanto nome ou substantivo, ele não contém a noção de existência, isto porque se pode dizer univocamente das próprias coisas independentemente do facto de existirem ou não.

Se o ente (*ens*) se diz participío não se dirá univocamente das coisas que existem ou não existem. É entendido então como um nome. E dizer que é um nome é dizer que é uma coisa (*res*).

¹²⁵ *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137 (III 85-86): “Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, – et habet primitatem virtualitatis ad omnis intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum”. Esta passagem é precedida do seguinte texto que deve ser tido em consideração: “Quantum ad secundum articulum dico quod ex istis quattuor rationibus sequitur – cum nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum in ‘quid’ de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis, – sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius in ‘quid’ ad omne per se intelligibile. Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrens duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionem entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in ‘quid’, includuntur in illis quibus ens est sic univocum”.

Ente como objeto real

Escoto afirma que o ente é um objeto real (*obiectum reale*) ou seja, um objeto real para a inteligência. Por outras palavras, que as propriedades possam ser examinadas pela inteligência, e, também, que as suas 'paixões' sejam ao menos examinadas, quando não demonstradas.

Fica patente a necessidade de um conceito unívoco de ente que tornasse possível uma metafísica que seja ao mesmo tempo uma ontologia do criado e uma teologia racional. Este conceito unívoco de ente é, contudo, real: "o conceito de ente comum a Deus e à criatura é um conceito real"¹²⁶. Ou seja, é não só um conceito mental mas permanece ligado à estrutura da realidade.

O ente enquanto ente é independente das realidades efetivas. Ou de forma mais abrangente, ente é tudo o que não repugna ser¹²⁷. É aquilo ao qual não repugna ser, o que implica dizer que tudo o que é, positivamente, é uma entidade, e por isso a metafísica é "entis inquantum ens, id est, entis secundum suam entitatem"¹²⁸. Mais, o ente, como aquilo que é possível, e ao qual não repugna o ser, é a última nota de uma essência objectiva, isto é, a quididade de um objecto, seja ele de que modo for. Inscreve-se desta forma a nota da possibilidade no conceito de ente. Pensado de um objeto enquanto pensável, daquilo que a coisa contém virtualmente enquanto pensável, ou do pensável causado pela coisa, enquanto a pensabilidade da coisa é a sua possibilidade. E na possibilidade de ser pensável inscreve-se o ente, precisamente como possibilidade. A par desta possibilidade de ser pensado a neutralidade absoluta do conceito de ente, precisamente por se poder aplicar a tudo o que pode ser ou efetivamente já é, está a não repugnância formal com a totalidade do possível. O conceito de ente na metafísica de Escoto não designa aquilo que tem uma existência actual, realizada efetivamente, mas antes o ser possível, simplesmente possível. Ao mesmo tempo que se algo tem possibilidade de ser, de algum modo tem possibilidade de ser pensado, e se tem possibilidade de ser pensado é porque de alguma maneira já é, e isso que é é o ente como negação do não ser. O não ser não é e por não ser não pode ser pensado¹²⁹.

O conceito de ente é o resultado de uma abstração e, mais precisamente, de uma abstração última. Isto quer dizer que na maior abstração não há conceito anterior ou mais primitivo que ele.

¹²⁶ *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 126 (XVI 273).

¹²⁷ *Ord.*, IV, d. 1, q. 2, n. 8 (Wad XVI 109): "Ens, hoc est cui non repugnat esse".

¹²⁸ *QQMet.*, Prol., I, q. 1, n. 78.

¹²⁹ Cf. *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2 sobre a cognoscibilidade de Deus e se Deus é o primeiro objeto do nosso entendimento.

Por isso, o ente não é conhecido em primeiro mas é o primeiro conhecido ou o primeiro conhecível. É também completamente indeterminado e inteiramente determinável.

As duas prioridades (*primitas communitatis* e *primitas virtualitatos*) são o resultado que se atinge pela análise, síntese e forma definitiva de juízo. Com a ajuda de uma maior ascensão ou regressiva análise o nosso intelecto chega ao ser e às suas diferenças simples e propriedades, novamente o texto de Escoto:

“Deste modo é manifesto que o ente tem a primazia de comunidade a respeito dos primeiros inteligíveis, isto é, dos conceitos quiditativos de género, espécie e indivíduo, e das suas partes essenciais, e do ente increado, e tem a primazia de virtualidade (*virtualitas*) a respeito dos inteligíveis que estão incluídos nos primeiros, isto é, com respeito aos conceitos quiditativos das diferenças últimas e atributos próprios”¹³⁰.

a) completamente indeterminado (virtualidade) – “o ente diz-se de muitos modos”, o que quer dizer que o ente se predica das categorias, diz-se da substância ou dos acidentes. Porém, tal concepção encontra dificuldade, ao menos para os teólogos, que consideram o ente ao mesmo tempo criado e increado. Importa por isso ter uma concepção de ente que seja de tal modo generalíssima que seja anterior ou superior a qualquer divisão em género e categoria e que se possa dizer quer de Deus, quer das criaturas, ou seja, do infinito e do finito.

O ente é o indeterminável em absoluto, aquilo ao qual não lhe repugna ser ulteriormente uma essência determinada “*ens, hoc est, cui non repugnat esse*”. É o que absolutamente exclui a contradição. Por isso, o ente é aquilo que funda e é a possibilidade absoluta ou o “*posse esse*” ou poder ser de toda a essência e de todo o real possível e de todo o real realizado em máxima virtualidade.

b) inteiramente determinável – o conceito de ente tem um conteúdo de significação objectiva que é absolutamente simples (*simpliciter simplex*), ou seja, o ente é o único conteúdo objetual que é absolutamente simples ao ponto de repudiar divisão. Como é óbvio, isto não contradiz a característica anteriormente apontada de ser o ente completamente indeterminado. Pois se um diz respeito ao ente na sua máxima virtualidade, o outro diz o ente na sua concretização real.

¹³⁰ *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137 (III 85): “Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, – et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum”.

Texto fundamental de Escoto para a compreensão do papel do ente na sua metafísica é também o que se segue: “O ente é o objeto primeiro do nosso entendimento porque há nele uma dupla primazia, a saber, primazia de comunidade e a de virtualidade”¹³¹. Escoto concede ao ente uma dupla primazia, anterior e fundante de tudo o mais. Na primazia da comunidade o ente está presente como constitutivo de todo o algo como momento ou formalidade que não se identifica com esse algo que o contém; por outro lado o ente faz com que a essência seja o que é. Em tudo o que de alguma maneira é, o ente está presente como a sua formalidade fundamental e não identificada com a própria essência. Uma formalidade fundamental implicada na constituição de tudo aquilo que, de alguma maneira, é propriamente algo. Antes de dizer de alguma coisa que é A, seja o que for A, diz-se que ela é.

Dizer que o ente é simplesmente simples é dizer que ele não se explica por nenhuma outra coisa, tem uma determinação absolutamente comum, ao mesmo tempo uma máxima indeterminação na medida em que, como conceito transcendental, está para além ou aquém de qualquer categoria. Por isso o seu conhecimento é pressuposto como base de todo o conhecimento distinto dos objetos da nossa experiência. De facto, antes de saber se é um homem, um cavalo ou uma pedra, sabe-se primeiramente que é algo, alguma coisa. Deste modo “o conceito predicado quidditativamente, que não pode ser analisado em conceitos «anteriores», isto é, ainda mais universais, e que tem de ser pensado como primeiro comum absolutamente, contido em todos os conceitos quidditativos e como indeterminado e puramente determinável com respeito aos conceitos determinantes mais específicos, é o conceito de «ente» (ens)”¹³². À pergunta *Quid est?* o ente aparece como a primeira resposta, quer no sentido em que “antes” nada mais há que possa ser conhecido, por isso é absolutamente simples, mas também como a última resposta, depois da qual nada há de conhecível, tem por isso a máxima abrangência. Fica claro que “nada é distintamente conhecido que não seja conhecido como ente”¹³³. O ente é conhecido por ele mesmo e não é explicado por nada mais conhecido: “*per nihil notius explicatur*”¹³⁴. Ou algo é conhecido distintamente como ente ou simplesmente não é conhecido.

A busca da *resolutio* dos nossos conceitos, que é a resposta à pergunta *Quid est?*, faz-se geralmente pela utilização de um conceito mais universal que nos é conhecido, conceito esse que é determinado por um conceito mais específico. Prosseguindo com a pergunta *Quid est?* a respeito dos

¹³¹ *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137 (III 85s): “dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitas et virtualitatis”.

¹³² HONNEFELDER, *João Duns Scotus*, p. 84.

¹³³ HONNEFELDER, *João Duns Scotus*, p. 85.

¹³⁴ *Ord.*, I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 132 (II 207).

conceitos parciais estes mostram-se redutíveis a conceitos parciais ainda mais anteriores. Todavia esta busca da *resolutio* de conceitos distintos mostra que a composição não pode continuar até ao infinito mas chega a um ponto em que tem de parar, ou seja, num conteúdo absolutamente simples. À pergunta «o que é isso?» o ente responde quer de forma neutra e indeterminada, como um quê, algum ou alguma coisa (*in quid*) mas também de forma determinada, como um tal, como um «como», um modo como a coisa é em si (*in quale*). E acrescenta Escoto: “para Aristóteles não é assim, mas segundo ele, o primeiro objeto do nosso intelecto é ou parece ser a quiddidade sensível, e isto quer no sensível quer no seu inferior, e esta é a quiddidade abstratível das coisas sensíveis”¹³⁵.

O primeiro objeto de uma potência deve gozar de primazia de adequação em relação a todos os objetos dessa potência, por isso o primeiro objeto do intelecto deve estar incluído em todos os inteligíveis. Tudo o que pode causar o pensável deve ser incluído no primeiro objeto do intelecto, e donde seja necessário que o pensável ultrapasse a materialidade. Por isso, o primeiro objeto do nosso intelecto também deve ultrapassar o material, ou seja, é um conceito.

Para Duns Escoto, de facto, é ente tudo o que tem um *quid* (*omnes habens quid*) ou uma quiddidade, ou seja, aquilo que responde, a propósito de uma coisa, à questão «o que é isto?». À pergunta «que ente é Sócrates?» não se pode dizer mais que é ente e somente se pode responder como é, e, na verdade, que existe. Por isso a predicação no seu caso não será *in quid* mas *in quale*.

Também um *quale*, tal como a brancura, pode ser considerada como um *habens quid*, e receber uma definição enquanto que tal, isto é, independentemente da substância na qual está o *quale*¹³⁶. Por isso, um acidente não é um ente mas qualquer coisa que está no ente. *In quid* – diz a natureza essencial de uma coisa; predicar *in quid* significa predicar essencialmente, ou por outras palavras, predica a coisa que é objeto da predicação e não simplesmente a descrição do modo de ser. Por outro lado, *in quale* – diz tal ou qual qualidade accidental do que é; na realidade, a diferença individual é um *quale*, isto é, uma qualidade. Assim, a predicação *in quale quid* atribui a uma coisa uma qualidade essencial.

Há, invariavelmente, uma preocupação teológica no estudo do ser, da metafísica em geral como se pode deduzir do início do *Tratado do Primeiro Principio* onde Escoto, ou outro por ele dado que se discute a origem das orações no tratado pois elas são como que resumos e pontes entre as diversas argumentações, diz o seguinte:

¹³⁵ *Ord. Prol.*, p. 1, q. un, n. 33 (I 1): “Non sic Aristoteles (*De Anima*, III, 26 – c.6, 430b27-29); sed secundum ipsum, primum obiectum intellectus nostri est vel videtur esse quidditas sensibilis, et hic vel in se sensibilis vel in suo inferior, et haec est quidditas abstratibilis a sensibilibus”.

¹³⁶ Cf. SONDAG, *Duns Scot*, p. 78.

“Sabendo que a inteligência dos mortais pode conceber acerca de ti, respondeste, dando a conhecer o teu nome bendito: «Eu sou Aquele que sou» (Ex.3,14). Tu és o verdadeiro ser, tu és o ser todo [*tu es verum esse, tu es totum esse*]. (...) Ajuda-me, Senhor, a investigar o quanto a nossa razão natural pode chegar a conhecer do ser verdadeiro que és tu, começando a partir do ser, que a ti mesmo atribuíste”¹³⁷.

A determinação formal do conceito de “ente”

Como temos vindo a afirmar, o conceito “ente” é o conceito mais simples a que podemos ter acesso, mais simples do que finito ou infinito. É um termo predicável de toda a realidade ou de todos os entes, é um conceito real e não apenas lógico, e, por isso, predica todas as coisas como tais. Sendo generalíssimo, real e absoluto, predica tudo o que se possa pensar. É unívoco por designar todos os entes enquanto tais.

Para um intelecto finito, remetido ao ponto de partida das experiências sensórias, a possibilidade de uma “filosofia primeira” que seja anterior à física e tenha por objeto as determinações transcendentais ou transcategoriais, não se entende por si mesma. Donde urge a comprovação da sua possibilidade que é matéria de uma primeira disciplina. Pelo que Escoto vai perguntar por um objeto adequado ao nosso intelecto.

Conceito unívoco

O próprio Escoto dá a sua definição de conceito unívoco, conceito chave para a compreensão da sua metafísica e teologia:

“Chamo conceito unívoco ao conceito que de tal modo é uno que a sua unidade é suficiente para que seja uma contradição afirmá-lo e negá-lo acerca do mesmo e que, também tomado como termo médio num silogismo, que une de tal modo os termos extremos que não seja possível equívoco nem engano”¹³⁸.

¹³⁷ TPP, c.1, 1: “Domine Deus noster, Moysi servo tuo, de tuo nomine filiis Israel proponendo a te Doctore verissimo sciscitanti, sciens quid posset de te concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans, respondisti: Ego sum, qui sum. Tu es verum esse, tu est totum esse. Hoc <credo, hoc>, si mihi esset possibile, scire vellem. Adiuva me, Domine, inquiredum ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertingere nostra ratio naturalis ab ente, quod de te praedicasti, inchoando”, Na trad. de Mário Santiago de Carvalho, que seguimos para esta obra de Duns Escoto.

¹³⁸ Ord, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26 (III 18): “Univocum conceptum dico, quia ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem afirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri”. Tivemos em conta a tradução de Roberto Pich em HONNEFELDER, *João Duns Scotus*, p. 89: “Um conceito unívoco, eu chamo (um conceito) que é de tal modo uno que sua unidade basta para a contradição quando se o afirma e se o nega do mesmo (sujeito) e a qual (além disso) basta para o (conceito) médio na conclusão, de maneira que

É ponto assente que a metafísica, tal como Duns Escoto a entende e enquanto ciência transcendental exige a univocação. De facto, um dos aspectos mais relevantes do pensamento de Duns Escoto é a sua teoria sobre a univocidade do conceito de ente com o qual o entendimento humano se dispõe a conhecer qualquer realidade, humana ou divina. Importa encontrar um conceito adequado que dê o fundamento ao discurso metafísico e teológico, tal conceito deve ser omnicomprensivo, e para tanto é necessário que seja unívoco, isto é, aplicável a Deus e às criaturas. A univocidade deve ser o “instrumento mental”, “a unidade de razão do que é predicado” (*Ord.*, I, d. 8, n. 89, IV 195) que capacite o homem para a compreensão do todo da realidade quer seja finita ou infinita, humana ou divina, contingente ou necessária. A identidade do conceito unívoco predicado vai mais além da identidade real dos sujeitos que são predicados, ou seja, o conceito pode ser idêntico em si mesmo sem que seja idêntico nos casos a que se refere.

A univocidade designa a unidade de um mesmo conceito enquanto se predica de muitas coisas. Ou seja, um conceito é unívoco sempre e quando em si mesmo significa a mesma realidade. O ser é um conceito absolutamente simples que expressa a entidade, realidade simplicíssima, que é ao mesmo tempo indeterminado e sem mais qualidades. Digamos ainda de passagem que a tese da univocidade do ente de Escoto, contrasta com a doutrina da analogia de Henrique de Gand e Tomás de Aquino¹³⁹.

Dupla univocidade

Note-se que há em Escoto uma dupla univocidade, dois modos de um conceito se dizer de realidades distintas:

“Há, de facto, uma dupla univocidade, uma é a lógica, segundo a qual muitos entes se encontram num conceito comum; a outra é natural, e segundo ela encontram-se numa natureza real (...). Além dessas duas univocidades há uma [outra], a metafísica, segundo a

se pode, a partir dos extremos unidos por um conceito (médio) uno nesse sentido, ser concluído sem a falácia de equivocação que eles são unidos um com o outro”.

¹³⁹ Analogia em Tomás de Aquino é a identidade da relação que une dois a dois os termos de dois ou vários parres. Aquino distingue analogia de atribuição de analogia de proporção. A analogia de atribuição consiste no uso de termos nem unívoco nem equivoco. Homem, aplicado a Sócrates e a Platão, é unívoco; causa, em sentido judiciário e em sentido físico, é termo equivoco; ridente, aplicado a um rosto e a um jardim, é um termo análogo. O ser de Deus e o ser das criaturas respeita à analogia de proporcionalidade, que não é a analogia de atribuição, na linguagem de São Tomás e dos tomistas. A analogia implica sempre alguma semelhança: um termo comum. Mas implica também alguma dissemelhança. Sobre o modo diferente como Henrique de Gand e Duns Escoto tratam a questão da univocidade e analogia, veja-se o artigo de DUMONT, Stephen, “Henry of Gent and Duns Scotus”.

qual algumas coisas estão unidas num género próximo e esta está no meio de ambas; é, de facto, menor que a primeira [a lógica] e maior que a segunda [a natural] (...)”¹⁴⁰

Porém, se desdobrarmos a univocidade física temos uma outra metafísica. Donde poderemos afirmar que há pois três classes de univocidade: 1. A univocidade *física ou natural*, que implica identidade real e identidade da espécie própria de muitos seres singulares; 2. A univocidade *metafísica* que se funda na unidade do género próximo de diferentes seres; e 3. A univocidade *lógica* que consiste unicamente na identidade do conceito comum a muitos seres e é difícil de precisar se tem um fundamento na realidade.

Escoto procura demonstrar que a univocidade do conceito de ente (que é o primeiro dos conceitos transcendentais) se torna patente quando este é tomado em absoluta indeterminação, não se lhe podendo negar uma determinada consistência para que seja logicamente operante. O ente é, por si mesmo, indiferente à qualificação de finito e infinito e, por isso, pode aplicar-se a ambos e predicar-se univocamente de Deus e das criaturas. Se não houvesse um conceito unívoco, válido para Deus e para as criaturas, seria impossível ao homem o conhecimento da realidade divina. Por este conceito se vincula toda a realidade daquilo que é, pois a noção de ente torna presente o ser na sua totalidade.

Com a univocidade do conceito de ente, Escoto procura superar a insuficiência que considera existir na analogia tradicional. A analogia está em relação com a univocidade como o incompleto que procura um suplemento para alcançar a sua unidade. O ente, enquanto *maxime scibile*, não significa outra coisa que a condição de possibilidade do conhecimento objectivo em geral.

A univocidade traduz a unidade, a identidade e a comunidade quiditativa do conceito de ente. Para que a metafísica seja possível, a unidade do ser deve ser pensável num conceito.

Escoto não se move tanto pelo desejo de criticar quem quer que seja, Tomás de Aquino ou principalmente Henrique de Gand, mas pela necessidade de encontrar um conceito de ser que seja aplicável a Deus e às criaturas. O problema da univocidade e da analogia coloca-se de forma mais aguda no conhecimento que se pode ter de Deus e o que d’Ele se pode dizer com certeza. Quer Henrique de Gand quer Duns Escoto concordam que algum conhecimento positivo da natureza divina e dos seus atributos é naturalmente retirado das criaturas. Henrique de Gand, seguindo a

¹⁴⁰ QQ *De anima*, q. 1, n. 6: “Est enim duplex univocatio: una est logica, secundum quam plura conveniunt in uno concepto tantum communi; alia est naturalis, secundum quam conveniunt aliqua in una natura reali (...). Quia praeter utramque univocationem est una Metaphysica, secundum quam aliqua uniuntur in genere propínquo; et est media inter utramque; est enim minor prima, et maior secundam, et de ista veritatem habet sua maior; ut patet ratione superius posita pro ista parte ante rationem”.

opinião comum, sustenta que ser é predicado de Deus e das criaturas não univocamente nem puramente equívoco mas analogicamente. Este entendimento tradicional dos termos segue Aristóteles, que contudo “não foi a única autoridade para os transcendentais. Mesmo mais importante para os escolásticos foi Avicena que não apenas tomou o ente, em explícita contradição com Deus, como o objecto da metafísica, mas também como o primeiro conceito da mente. Esta posição de Avicena, que dá primazia ao ente, junta-se na implicação que seja tal conceito de ente anterior quer a Deus quer às criaturas”¹⁴¹. Por isso se pode dizer que há uma refundação integral de toda a metafísica sobre o fundamento da univocidade do conceito. A univocidade não é tanto uma destituição mas uma instauração, abrindo-se a novas possibilidades. A univocidade fundamenta a metafísica e torna possível a filosofia e a teologia.

De acordo com o mestre franciscano, e como afirma Ghisalberti, “o ser unívoco é concebido prescindindo de todas as determinações: o ser unívoco tem uma compreensão ilimitada e designa a existência actual ou possível de cada ente. O ser é, pelo contrário, análogo quando é concebido juntamente com o seu modo intrínseco (finitude ou infinitude), posto que é em virtude do seu modo de ser pelo que cada ente se distingue de todos os demais, ainda tendo em comum com cada um a existência actual. Por tanto, a univocidade funda a analogia, segundo a qual se realiza o modo concreto de ser”¹⁴².

O que Escoto explica do seguinte modo:

“Todo o intelecto que tem certeza sobre um conceito e dúvida sobre vários, possui, com respeito ao que está certo, [um conceito] que é diferente daqueles sobre os quais está em dúvida; o sujeito inclui o predicado. O intelecto do peregrino pode estar certo que Deus é um ente duvidando ao mesmo tempo um ente finito ou infinito, criado ou incriado; portanto, o conceito de ente que se pode conhecer de Deus tem de ser outro que esse ou aquele conceito e, a partir daí, por si mesmo e em ambos, ele não tem de ser de nenhum destes conceitos e tem de estar nos dois, ele é portanto unívoco”¹⁴³.

¹⁴¹ DUMONT, Stephen, “Henry of Gent and Duns Scotus”, p.299. Sobre o modo equívoco de dizer Deus e as criaturas em Tomás de Aquino, veja-se SCG, I, c. 33.

¹⁴² GHISALBERTI, A., “Lógica”, in MERINO, José Antonio – FRESNEDA, Francisco Martínez (coord.), *Manual de Filosofía Franciscana*, BAC, Madrid 2004, p. 17.

¹⁴³ *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 27 (III 18): “omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus Viator potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus”. Tivemos em conta a tradução de Roberto Pich em HONNEFELDER, João Duns Scotus, p. 90: “Todo o intelecto que tem certeza com respeito a um conceito e está em dúvida com respeito a outro possui, como conceito com respeito ao qual está certo, um conceito que é diferente daquele sobre os quais ele está em dúvida; o sujeito inclui o predicado. O intelecto do peregrino (isto é, dos seres humanos no presente estado) pode estar certo de que Deus é um ente e ao mesmo tempo duvidar se

O cerne da doutrina da univocidade é a tese de que a certeza do nosso conhecimento do mundo em torno a nós repousa numa primeira certeza, a saber, aquela certeza com a qual apreendemos esse ou aquele ente “como ente”. Esta certeza é autoevidente, prova-se por si mesma.

Com efeito, o ente é objeto adequado da inteligência porque lhe permite seguir todos os rumos, cobrir todas as distâncias e cinturar, num raio de luz, a realidade inteira, numa palavra, porque predicável identicamente de tudo, de Deus e das criaturas. A univocidade impõe-se, deste modo, como corolário da transcendentalidade e omnicompreensividade do ser. Escoto, porém, forneceu, da mesma, provas mais diretas. Para que um conceito seja unívoco, diz, basta que em si mesmo possua tal consistência e unidade lógica que não se possa afirmar e negar ao mesmo tempo da mesma coisa sem que se caia em contradição; por outras palavras: que dele, usado como termo médio de um silogismo, se possa concluir validamente. Ora é o que sucede precisamente com o conceito de ente, considerado independentemente de qualquer determinação categorial e dos modos intrínsecos. Trata-se de um verdadeiro conceito transcendental que pela indeterminação e simplicidade de conteúdo (compreensão) pode ser dito de tudo aquilo que se constitui e define por oposição ao nada – a sua absoluta simplicidade impede a variação de sentido e confere-lhe um só e mesmo significado¹⁴⁴.

Por outras palavras, para que um conceito seja unívoco, basta que a afirmação e a negação, ao mesmo tempo, gere uma contradição, pois de uma coisa não se pode dizer que é e não é ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto; ou então que esse termo sirva de termo médio num silogismo e se dê um conhecimento verdadeiro sem a falácia de equívoco.

Pela univocidade do conceito de ente significa-se não o existente mas o que possui um *quid* não contraditório com a existência. Por isso, ente diz que algo não é nada, ou por outras palavras, que algo pode ser sujeito de predicados, dado que é absurdo acrescentar alguma coisa ao que não é.

O ente, enquanto última formalidade da coisa, é determinação universal de possibilidade. E, para fundar esta demonstração, além da marca da comunidade, o conceito de ente tem de ser unívoco. Essa é a definição de univocidade: o poder servir como termo médio a um silogismo, ou seja, o ser suficiente para excluir contradição. E como o que exclui a contradição é o ente, é ele a própria essência da univocidade. Por outras palavras: “porque o ente o determina enquanto

ele é um ente finito ou infinito, um ente criado ou incriado; portanto, o conceito de ente conhecido de Deus tem de ser outro que esse ou aquele conceito (específico) e, a partir daí, de si mesmo, ele não tem de ser nenhum de ambos os conceitos e tem de estar contido nos dois; ele é portanto unívoco”.

¹⁴⁴ Cf. FREITAS, *O Ser e os Seres*.

essência, todo o conceito unívoco é metafísico e todo o conceito metafísico é unívoco”¹⁴⁵. De facto, para Escoto, o ente não é o que se atribui num juízo, mas a simples possibilidade de uma quiddidade, isto é, o que quer que seja que não inclua contradição. É o modo comuníssimo de ente: o que não inclui contradição, seja qual for o ser que tenha, e o que tem ou pode ter ser próprio fora do entendimento¹⁴⁶. Por isso, também todo o possível é um ente. Em oposição, o impossível, porque é em si contraditório, é aquilo que não tem consistência de ser, o que não pode ser. Ao impossível repugna o ser pela sua contradição. Desprovido de essência, o impossível é desprovido de possibilidade e, por conseguinte, de cognoscibilidade: “aquilo em cuja concepção está incluída a contradição não é pensável”¹⁴⁷.

O ente, enquanto meio termo de um silogismo que demonstra um possível, deve ser suficiente para recusar a contradição e, por isso, afastar também o impossível. Tudo o que é ou tem ser, é porque é possível, e pela sua característica de unidade e verdade, sendo que o que é, independentemente do modo, é possível enquanto tal e é possível de ser pensado tanto quanto o cognoscente o pode pensar. Tudo aquilo que é, pelo facto de ser, não tem em si a contradição de ser e não ser ao mesmo tempo sobre o mesmo aspecto: se assim fosse não seria. Estamos em crer que é este também um dos pontos que fundamenta a univocidade do conceito de ente. Dizer que o ente é unívoco é dizer que ele se predica *in quid* de todas as coisas, porque a noção de ente está contida em todas as coisas¹⁴⁸. Porém, Deus não será naturalmente conhecível por nós a não ser que o ente seja unívoco para o criado e o increado¹⁴⁹.

Uma metafísica do possível, tal como a procurou Escoto, ciência do que é ser na medida em que só o não ser não pode ser pensado, é uma metafísica que não depende da existência real, no mundo ou na mente, mas de algo que pode ser e, por isso, inteligível potencialmente. É, deste modo, uma metafísica anterior à existência. Uma ciência do maximamente pensável onde também “aquilo maior do que o qual nada maior pode ser pensado”, sem contradição, tem o seu lugar de possibilidade de pensabilidade, exatamente na medida em que não implica contradição, ou seja, na medida em que é, independentemente do seu modo de ser. Escoto mantém-se na tradição

¹⁴⁵ PARCERIAS, “Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual”, p. 79.

¹⁴⁶ Cf. *Quodl.*, III, n. 1: “in illud [commuissime] quod non includit contradictionem quaecumque esse habet, et in illud quod habet habere potest proprium esse extra intellectum”.

¹⁴⁷ *TPP*, c.4, n. 79: “in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile”.

¹⁴⁸ Sondag, *Duns Scot*, p. 81: “Ens ne signifie pas l’existant, mais tout ce qui a un *quid*”.

¹⁴⁹ Cf. *Ord.*, I, d. 3, q. 3, n. 139 (III 87): “Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato”. Não deixa de parecer contraditório afirmar que se diz não pensável aquilo cuja pensabilidade inclui contradição.

anselmiana e boaventuraiana¹⁵⁰ em que a definição do Ente Primeiro comporta esse modo de ser infinito na tríplice primazia do ser, como veremos mais adiante quando tratarmos do Ser Infinito.

É graças à univocidade do conceito de ente que se dá um primeiro inteligível e o fundamento de toda a inteligibilidade e de uma ciência primeira que é para o homem no seu estado actual o fundamento de toda a ciência: a metafísica como *scientia prima scibilis primi*. O ser, essencialmente considerado, na sua primeira instância predica-se univocamente de todo o ser, seja qual for na sua essencialidade actual ou possível: “um conceito que na sua compreensão ou significação seja tão simplíssimo, positivo e determinado que na sua extensão possa aplicar-se ou predicar-se de todas as coisas de uma maneira positiva e idêntica. Noutras palavras: este conceito de ser deve excluir – ou melhor, não incluir – modo algum de ser e só incluir a nota essencial entidade”¹⁵¹. O que se consegue por uma abstração perfeitíssima.

A metafísica, ao tratar do ente na sua absoluta comunidade, passiva de diversas determinações, ou melhor, de diferentes modos, assume o conceito de ente como um conceito unívoco, predicado de tudo o que é, de Deus como das criaturas.

Transcendentes

Transcendente, e não transcendental que é um anacronismo, diz o modo de ser daquilo que precede as categorias. Este conceito tem origem em Aristóteles que no trabalho de classificação categorial apresenta algo que esteja fora dessas categorias transcendendo-as. Daí se passou a incluir as características convertíveis com ente, como o uno, verdadeiro e bom, coextensivas ao ente. O estudo das categorias aristotélicas também pertence à metafísica na medida em que as categorias, ou as coisas que caem sob elas, são estudadas como seres. Escoto argumenta que há exatamente dez categorias. A primeira e mais importante é a categoria de substâncias. Substâncias são seres no sentido mais forte, uma vez que têm uma existência independente, ou seja, elas não existem *em*

¹⁵⁰ BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*, c. VI, onde o Doutor Seráfico, neste sexto degrau do seu itinerário contempla a Santíssima Trindade quanto ao seu nome que é sumo bem. Antes, no capítulo quinto já tinha tratado da dispeculação da unidade divina pelo primeiro nome que é a existência. Em ambos os capítulos está bem presente a definição anselmiana, pois “se Deus designa a existência primeira, eterna, simplicíssima, actualíssima e perfeitíssima, é impossível pensar-se que não existe” (c. 3, 6). E mais adiante: “Repara pois e entende que o óptimo como-tal (*simpliciter*) é aquilo melhor do que o qual nade se pode pensar (*nihil melius cogitati potest*); e é-o de tal maneira que não pode corretamente pensar-se que não exista, já que é absolutamente melhor existir do que não existir” (c. 7, 2). Decorrendo do nome revelado a Moisés “Eu sou Aquele que sou” Boaventura sublinha a natureza divina como “causa universal, eficiente, exemplar e final de todas as coisas, como causa de existir, razão de inteccionar e ordem de viver” (c. 5, 7).

¹⁵¹ OROMI, M. – BOADAS, A., “Orientación general de la metafísica de Duns Escoto”, p. 477.

qualquer outra coisa. Seres em qualquer uma das outras nove categorias, chamados acidentes, existem nas substâncias. Os nove tipos de acidentes são a quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, lugar, tempo, posição e estado (*habitus*). O ente situa-se para além das categorias e, isso é o que é transcendente. Sendo a metafísica a ciência do ente enquanto ente, ela é uma ciência dos transcendentais:

“Deve existir necessariamente alguma ciência que considere aquela transcendência como tal. Esta ciência chama-se ‘metafísica’, de ‘meta’ que significa ‘trans’, e a ‘ciência física’. É como que uma ciência transcendente, porque considera aquela transcendente”¹⁵².

O ente é o primeiro transcendente, pois é anterior aos géneros generalíssimos que são as categorias aristotélicas¹⁵³, mas as próprias paixões do ente são elas mesmas transcendentais. “Numa primeira aproximação pode-se dizer que os transcendentais são aspectos da realidade que transcendem o físico. Mais rigorosamente, tudo aquilo que transcende o ser finito, seja como próprio do infinito ou como comum ao infinito e ao finito. Como as categorias aristotélicas se referem ao ser finito, pode-se também dizer que é transcendental tudo aquilo que não está incluído em nenhuma delas. Escoto enumera pelo menos quatro classes de transcendentais: 1) o ser, o primeiro dos transcendentais; 2) os atributos convertíveis com o ser – uno, verdadeiro e bom; 3) um número ilimitado de atributos disjuntivos, tais como «infinito ou finito», «necessário ou contingente», etc., sendo cada uma destas disjunções coextensivas com o ser; 4) as perfeições puras, isto é, aquelas que não incluem em sua noção formal nenhuma imperfeição, tais como «sabedoria», «vontade», etc.”¹⁵⁴.

O estudo do ente enquanto ente inclui, em primeiro lugar, o estudo dos transcendentais, assim chamados porque eles transcendem a divisão de finito e infinito, e ainda mais a divisão de serem finitos segundo as dez categorias aristotélicas. Os convertíveis sendo em si transcendentais, e por isso são “atributos adequados” do ente – uno, verdadeiro e bom – porque são coextensivos com o ente. Escoto também identifica um número indefinido de disjunções que são coextensivos com o ser e, portanto, contam como transcendentais, como infinito ou finito e necessário ou contingente. Finalmente, todas as perfeições puras são transcendentais, uma vez que elas transcendem a divisão de estar em finito ou infinito. Ao contrário dos atributos apropriados de ser e os transcendentais

¹⁵² QQ. *Metaph.*, Prol., n. 5: “Igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia, et hanc scientiam Metaphysicam vocamus, quae dicitur a meta, quod est trans, et phycos scientia, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus”.

¹⁵³ SONDAG, *Duns Scot*, p. 87.

¹⁵⁴ ABRAHÃO, Frederico, Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, William of Ockham, *Seleção de textos*, col. “Os Pensadores”, Ed. Victor Civita, S. Paulo 1973, p. 333, nota 1.

disjuntivos, no entanto, eles não têm a mesma extensão com o ser. Porque Deus é sábio e Sócrates é sábio, mas as minhocas – embora sejam certamente seres – não são sábias:

“Surge, então, uma dúvida: que tipo de predicados são aqueles que se predicam de Deus como, por exemplo, ‘sábio’, ‘bom’ etc. Respondo. O ‘ente’ primeiramente divide-se em ‘infinito e finito’ do que em dez categorias. Porque o segundo destes, o finito, é comum aos dez géneros. Com relação a este último, em particular, ele está dividido em dez géneros. Portanto, tudo aquilo que pertencer ao ente na medida em que permanece indiferente ao finito e ao infinito, ou ao próprio do Ente Infinito, não lhe pertence como pertencendo a um determinado género, mas é anterior a toda e qualquer determinação e portanto, pertence-lhe como transcendente e fora de todo o género. Todo o predicado comum a Deus e às criaturas é deste tipo: enquanto convém a Deus são infinitas, enquanto convêm às criaturas, são finitas. Pertence ao ente antes da divisão em dez géneros. E tudo o que é deste tipo transcende”¹⁵⁵.

Já vimos que ente é um conceito absolutamente simples, expressão da entidade, ao mesmo tempo o mais indeterminado e sem mais qualificações. Os transcendentais são também conceitos reais, como o conceito de ser. São produto de uma operação mental mas também significam uma realidade existente. São transcendentais porque transcendem todos os géneros de categorias. O transcendental não se define pela sua universalidade, mas pelo seu carácter negativo, ou seja, por não estar incluído em nenhum género.

Para Escoto tudo o que pode atribuir-se ao ente como tal, anteriormente à sua diversificação categorial, constitui, como ele, uma noção transcendente e entra, por isso, nos domínios da metafísica.

Escoto distingue três classes de transcendentais:

- a. Aqueles que qualificam o ser directa e simplesmente – que são os atributos ou paixões do ser, isto é, os chamados tradicionalmente *transcendentais convertíveis* (*passiones entis: unum, verum et bonum*);

¹⁵⁵ *Ord. I, d. 8, q. 3, n. 113 (IV 205-206): “Sed tunc est dubium, qualia sunt illa praedicata quae dicitur de Deo, ut sapiens, bonus, etc. Respondeo. Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet ‘finitum’, est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omnes genus. Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum; ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, – ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens”.*

- b. E aqueles que qualificam o ser de um modo disjuntivo, isto é os *transcendentais disjuntivos*: finito-infinito, necessário-possível, incriado-criado, incausado-causado, ato-potência.

b.1 A estes deve acrescentar-se o último modo dos transcendentais chamados das *perfeições absolutas*, que unicamente se predicam de Deus por transcenderem todas as categorias finitas, por exemplo onipotente. Transcendentais que significam perfeições puras, isto é, que de si mesmas não evocam qualquer imperfeição (sabedoria, vontade, inteligência), etc.. Nenhum dos transcendentais acrescenta qualquer novidade ao ente; o seu papel consiste em traduzir um aspecto, uma modalidade de ser. Assim, os modos transcendentais de finitude e infinitude não são ditos do ser *in quid*, mas só *in quale*, porquanto não modificam a essência do ser, apenas denotam a sua intensidade; são, portanto, modos intrínsecos da realidade.

Em resumo, a metafísica de Escoto tem como objeto o conceito comuníssimo (unívoco) de ser, a que se vêm juntar, enriquecendo-o, os transcendentais. Estes e, de um modo especial, os disjuntivos conduzem-nos ao conhecimento de Deus – meta última da metafísica escotista. Demonstrada a existência de Deus, as perfeições simples ou puras permitem-nos aplicar-Lhe outros atributos¹⁵⁶.

Pode, então, resumir-se a metafísica dos transcendentais do seguinte modo:

- a) O ente como o conceito mais simples, comum e fundamento de todas as coisas que nele estão incluídas;
- b) Os transcendentais convertíveis com o ser enquanto tal na medida em que acrescentam uma qualificação nova: uno, verdadeiro, bom, belo;
- c) Os transcendentais disjuntivos enquanto inerentes ao ser: finito-infinito, necessário-possível, incriado-criado, incausado-causado, ato-potência;
- d) Os transcendentais das perfeições absolutas enquanto se predicam eminentemente de Deus: todo-poderoso, onisciente, onipresente. Estes transcendentais disjuntivos oferecem um conhecimento distintivo de Deus superando as qualidades negativas das criaturas.

¹⁵⁶ Cf. FREITAS, *O Ser e os Seres*, pp. 233ss.

O conceito de ente é anterior à relação predicativa substância – acidente, quer isto dizer que o ente, como ente absolutamente simples, é anterior à relação que nunca é simples por ser a relação de pelo menos dois, e quer dizer também que é anterior a qualquer predicação segundo as categorias. É, por isso, transcendente.

Mais, o conhecimento das substâncias dá-se pelo conhecimento do que é possível ao homem e a partir do qual a própria substância se diz, isto é, os acidentes. E esta passagem só é possível exatamente porque o conceito de ente é anterior. E, se bem entendemos Escoto, esta anterioridade refere-se à ordem predicativa, porque a coisa é antes que se diga ser desta ou daquela maneira, e é também duma anterioridade face ao nosso conhecimento, ou seja, ela existe antes que seja pensada. Deixamos de lado a questão se o intelecto humano é produtivo de algo novo ou se ele é capaz de ter razão de anterioridade a algum ente. Além disso, por ser anterior à relação substância – acidente é anterior a qualquer predicação em género. É por isso, um conceito supra genérico ou transgenérico, na medida em que está para lá de qualquer classificação em géneros, está para além de toda a predicação categorial. Este carácter transgenérico é, precisamente, a definição de transcendente: “O transcendente não tem nenhum género sob o qual esteja contido”¹⁵⁷.

Sob este aspecto, sendo o transcendente tudo o que é transgenérico é indiferente ao finito e ao infinito¹⁵⁸. Mais, o infinito é o que impede que o ente seja dito imediatamente no interior das dez categorias aristotélicas.

É evidente que o conceito de ente na sua função transcendental, não se alcança pela percepção intelectual confusa, porém a capacidade intelectual humana de passar do domínio fenomenológico da percepção para a inteligibilidade dos conceitos que se dizem na essência predicativa do real, o conceito de ente surge como o primeiro conhecido. É o processo de abstração ou *resolutio* que se insere nesse processo de conhecimento como ascendente e analítico. A par deste processo resolutivo está o de *divisio* que termina com a definição:

“De facto, antes de se perguntar o que é uma coisa, o espírito deve saber que ela existe. A ideia de ser, generalizada por ausência de determinação, é a ideia primordial, o conceito inicial, como que o fundo de todas as nossas ideias quer se trate de Deus, das suas

¹⁵⁷ *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114 (IV 205): “transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur”.

¹⁵⁸ Quanto ao infinito note-se, porém, que tudo o que é dito de Deus é transcendente: “quodlibet dictum de Deo est transcendens” *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 112 (IV 204).

obras, do real ou do possível. Assim entendido, o ser unívoco goza de uma dupla primazia: em relação ao real e em relação aos possíveis”¹⁵⁹.

Mais, em virtude na sua união com o corpo, o nosso conhecimento começa com as essências das coisas materiais, mas a partir daí a inteligência abre-se ao conhecimento do seu objeto próprio, o ser unívoco, e ao Infinito, por ele concluído no termo da sua ascensão dialéctica¹⁶⁰.

Distinção modal

Dentro do tópico da identidade e distintividade no pensamento metafísico de Escoto, sobressai aquilo que se chamou de distinção modal que significa uma distinção menor que a distinção formal, mas mesmo assim real¹⁶¹. A principal intuição por detrás da distinção formal de Escoto é, regra geral, que a inseparabilidade existencial não inclui identidade na definição, sustentada pela convicção de que isto é um facto acerca do modo de ser das coisas mais do que do modo como as concebemos¹⁶². Dado que as realidades distinguidas por meio de distinções formais são existencialmente inseparáveis, elas são realmente idênticas.

O mestre escocês ultrapassa a dificuldade inerente ao facto de o conceito unívoco de ente aplicado a Deus e à criatura afirmando que, como em toda a natureza, os seres podem distinguir-se na base de uma diferença não quiditativa. Significa isto que uma natureza possa manter o mesmo conteúdo formal mas em tempos diferentes variar no modo de possuí-lo. Escoto chama a esta diversificação distinção modal¹⁶³.

Importa compreender melhor de que fala Escoto ao tratar da variação do modo de uma mesma coisa. As formas são, segundo a interpretação da ciência aristotélica, qualidades porque descrevem como um corpo é de modo diferente da quantidade. Quando um corpo altera as suas características isto dá-se porque a forma qualitativa precedente é substituída por uma sucessiva,

¹⁵⁹ FREITAS, “O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto”, p. 2543-254.

¹⁶⁰ Cf. FREITAS, “O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto”, p. 250.

¹⁶¹ Cf. *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 138-140 (IV 222-223). n. 138: “Respondo quod quando intelligitur aliqua realitas cum modo suo intrinseco, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo, sed tunc est conceptus imperfectus illius rei; potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei (...) [n.139] Requiritur ergo distinctio inter illud a quo accipitur conceptus communis et inter illud a quo accipitur conceptus proprius, non ut distinctio realitatis et realitatis sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci eiusdem”.

¹⁶² Cf. KING, Peter, “Scotus on Metaphysics”, in Williams, *op. cit.*, p. 25ss.

¹⁶³ Cf. ALLINEY, Guido, *Giovanni Duns Scoto, Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, p. 56.

qualitativamente igual mas quantitativamente diferente. Há assim um fluxo na forma e é esse fluxo que permite a mudança. O importante é que segundo a teoria do fluxo das formas, que permite a interpretação da mudança e do movimento, a qualidade pode sofrer variações quantitativas, sem que com isso se dê uma substituição da forma mas apenas uma intensificação ou afrouxamento da forma já presente. Uma variação de intensidade é possível ainda que, sob alguns aspectos, impossível de quantificação; ou seja, são mudanças não mensuráveis. O que efetivamente muda é o grau da forma que pode crescer pelo juntar-se de partes ou diminuir pela subtração.

O exemplo típico de Escoto é o da cor branca¹⁶⁴ não na sua variação quantitativa do número de corpos brancos mas na intensidade ou modo de ser branco num determinado corpo qualitativamente considerado mas de forma não mesurável. Se se diz que um objeto branco pode intensificar o grau da própria brancura sem que haja em algum momento uma mudança formal, então trata-se de um diverso modo com que seja possível a própria característica formal e por isso se pode falar de distinção modal entre diversas intensidades da cor branca que o objeto possui. A brancura manifesta-se sempre com um certo nível de intensidade mas nada impede de se pensar a cor branca na sua tonalidade pura sem atender à saturação e intensidade com que é percebida. De facto, o conceito de branco permanece inalterável em todas as cores brancas que percebemos que se distinguem, não por uma diferença qualitativa, como o branco se distingue do vermelho, mas por diferença quantitativa, como o branco do gelo se diferencia do branco do mármore¹⁶⁵.

Com um interesse claramente metafísico, Duns Escoto vai mais além da física aristotélica. Mas o mesmo procedimento dá-se agora no caso do ente. Analogicamente à cor, também no ser se pode assumir uma gradatividade ou graduação na intensidade sem um acréscimo de forma e sem alteração no género ou espécie. Trata-se de distintos modos intrínsecos de ser. Como afirmou Pedro Parcerias: “na ontologia de Duns Escoto, o que caracteriza o conceito metafísico como tal é a sua intensidade ou a sua possibilidade de intensidade, porque a exterioridade da diferença sempre afirma o ente entre o infinito e o finito como graus de entidade e como modos de ser”¹⁶⁶. O mesmo se diga do conceito de ente no diferente modo infinito ou finito de ser, onde o infinito não diz um

¹⁶⁴ Cf. *Quodl.* V, n. 9 e *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58 (III 40): “Sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se”.

¹⁶⁵ Cf. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 59. Mais explicitamente *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 139 (IV 222): “Exemplum: si esset albedo in decimo gradu intensionis, quantumcumque esset simplex omni modo in re, posset tamen concipi sub ratione albedinis tantae, et tunc perfecte conciperetur conceptu adaequato ipsi rei, – vel posset concipi praecise sub ratione albedinis, et tunc conciperetur conceptu imperfecto et deficientes a perfectione rei; conceptus autem imperfectus posset esse communis albedini et alii, et conceptus perfectus propius esset”.

¹⁶⁶ PARCERIAS, Pedro M. G., “Heterogeneidade e afirmação do ente: Duns Escoto e a estrutura da ontologia”, in *Revista Filosófica de Coimbra* 25 (2004) 95-128, p. 99, nota 11.

acidente do sujeito mas indica a intensidade de ser desse sujeito. Daqui se conclui que “ente” é um conceito absolutamente simples. Retomaremos mais adiante a diferença entre finito e infinito.

Distinção real e distinção de razão

Duas coisas são realmente distintas uma de outra se e só se elas são inseparáveis: uma pode existir sem a outra, ao menos pelo poder divino. Dizem-se distintas como uma coisa ou outra, se e só se são separáveis. Isto aplica-se quer a coisas atualmente separadas quer a coisas e às partes potencialmente separadas. Do mesmo modo, Escoto mantém que as coisas são realmente idênticas, se e só se elas não são realmente distintas, isto é, se e só se nenhuma puder existir sem a outra, mesmo pelo poder divino.

Paixões convertíveis

Paixões ou atributos do ente são as categorias que convêm ao ente transcendente ou ao ente em geral (*ens in communi*). As primeiras são ditas convertíveis por oposição às segundas que são formas de pares antitéticos.

O pensamento consagrou desde a antiguidade a tríade uno, verdadeiro e bom (*unum, verum et bonum*) como atributos convertíveis ao ente, isto é, pelo simples facto de ser isso que é, é uno, verdadeiro e bom.

Na lista escotista, as paixões convertíveis são o uno, o verdadeiro e o bem. De modo diferente de outros autores ele não trata o belo como transcendente pois há uma conexão entre o bem (prévio ao sentido da bondade de um ato moral) e o belo¹⁶⁷:

“Do mesmo modo que as paixões convertíveis são transcendentais, porque elas são consecutivas ao ente enquanto ele não está determinado a um género, do mesmo modo as paixões disjuntivas são transcendentais, e qualquer dos membros de uma disjunção desse tipo é transcendente porque nenhum determina o determinável [isto é, o ente] a entrar num determinado género”¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Cf. SONDAG, *Duns Scot*, p. 89.

¹⁶⁸ *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 115 (IV 207): “sicut autem passionibus convertibilibus sunt transcendentibus quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus, ita passionibus disiunctis sunt transcendentibus quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus”.

A lista dos transcendentais convertíveis com o ente retoma a enumeração de Filipe o Chanceler na *Summa de Bono* e de Alexandre de Hales na *Summa Theologica*, são eles o uno, o verdadeiro e o bem (a proximidade do belo ao bem, leva Escoto a não inclui-lo nesta lista). Note-se que para Duns Escoto os atributos convertíveis não são formalmente idênticos, dado que eles acrescentam ao ente certos aspectos formais que não estão incluídos na *ratio entis*. Por isso, no âmbito da realidade objectiva, eles são formalmente distintos. Tenha-se sempre presente que os atributos convertíveis estão ordenados à própria noção de ente e, por isso não são de todo intercambiáveis¹⁶⁹.

Paixões disjuntivas

Os pares antitéticos que predicam o ente são, por exemplo, finito/infinito, possível/necessário e criado/incriado, sendo que esta lista está longe de ser completa. Como escreveu Sondag: “uma das originalidades da metafísica escotista é ter como transcendente não apenas as paixões convertíveis mas também as paixões disjuntivas”¹⁷⁰.

Para o que aqui agora nos importa vejamos mais detalhadamente a disjuntiva finito/infinito. Um ente infinito é um ente, mas infinito. O seu modo de ser, ou intensidade, é-lhe próprio com o modo de ser o que é, dessa maneira.

Finito e infinito

Ao abordar a metafísica de Escoto não se pode deixar de fazer referência a uma das suas particularidades e especial contributo para a história do pensamento. Referimo-nos à noção de infinito. De facto, o seu pensamento é justamente apelidado do pensamento do ente perfeito, ou seja, do ser infinito.

A noção de infinito é ambígua. Numa compreensão negativa ele diz a ausência de limite, segundo a compreensão geral grega, ou positivamente na noção matemática de para além do finito, transfinito, e mais, para o que aqui nos interessa, a noção teológico-metafísica de perfeição absoluta.

¹⁶⁹ Cf. LEITE, Thiago, “Ontologia e teoria dos transcendentais na Metafísica de Duns Escoto”, in DE BONI, Luis A. (org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, Edipucrs, Porto Alegre 2008, p. 218.

¹⁷⁰ SONDAG, *Duns Scot*, p. 102.

O infinito, aplicado a Deus, pode entender-se como a objectivação de todos os entes possíveis¹⁷¹: “Fala-se de infinito pelo menos em três aceções: *filosófica*, dita também «asseverativa», *matemática* ou «operativa» e, *ontológica* ou «metafísica», esta última atinente ao fundamento da existência”¹⁷².

A compreensão que Escoto faz de infinito é diferente do modo como os gregos em geral entenderam esta categoria. Se para estes o infinito se diz do imperfeito que não tendo limites carece de acabamento e, por conseguinte, de perfeição, para aquele o infinito, como modo de ser, abarca todas as perfeições. Assim, o infinito denomina o que não pode ser excedido. Por isso, o infinito intensivo denomina uma perfeição ontológica, “a totalidade que agrega intensivamente todas as suas partes de modo a que, entre si, não resida nenhuma relação de exterioridade”¹⁷³.

O Doutor Subtil estabelece um modo segundo o qual é possível dispor de um conceito de infinito quantitativo em ato: em vez de se supor a sucessão das partes do infinito em potência sucessivamente, para construir o conceito de um infinito extensivo em ato, o intelecto deve colocar a possibilidade de uma presença simultânea das partes, em vez de uma sucessão infinita. Deste modo, todas as partes integrantes do infinito extensivo habitariam no interior da totalidade, enquanto o todo é aquilo que não pode ser excedido. Nenhuma formalidade no interior do infinito intensivo é exterior a outra porque todas se encontram virtualmente incluídas na razão de infinidade¹⁷⁴.

Para Aristóteles não faz sentido um ser infinito em ato, porque somente concebe o infinito quantitativo ou extensivo, sendo este aquilo que pode sempre receber um número ilimitado de partes sem que nunca atinja o seu limite. Mas o que pode sempre receber uma parte, recebe-a enquanto esta é finita e exterior àquele que a recebe, por isso, a infinitude daquele que recebe é potencial e não actual, é um infinito em potência. Escoto ao fazer outra leitura do infinito, cruzando-o com a tradição religiosa que o vê como um ente na sua perfeição absoluta, ou seja, o sujeito do ser possível no seu máximo grau de perfeição, sublinha o infinito intensivo, em ato, segundo a modalidade e intensidade de ser. É esta a primeira distinção no modo ou intensidade de ser: finito e infinito.

¹⁷¹ Cf. CARVALHO, Mário Santiago de, “Introdução” in Roberto Grosseteste, *Tratado da Luz e outros opúsculos sobre a cor e a luz*, Introdução e Notas de Mário Santiago de Carvalho, traduções de Mário Santiago de Carvalho e Maria da Conceição Camps, Col. *Imago Mundi* II, Ed. Afrontamento, Porto 2012, p. 22ss. Onde o autor da introdução esclarece a ligação entre o infinito no tratado *De luce* e a concepção de um Deus Criador Matemático que podia “fazer perigar a concepção finitista do cosmo”, p. 23, uma das três principais teses de origem aristotélica condenada no séc. XIII a quando da recepção de Aristóteles no ocidente latino. Veja-se a este propósito DE BONI, Luis Alberto, *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*.

¹⁷² CARVALHO, Mário Santiago de, “Introdução” in Roberto Grosseteste, *Tratado da Luz e outros opúsculos sobre a cor e a luz*, p. 23.

¹⁷³ PARCERIAS, Pedro, “Duns Escoto, o pensável”, p. 147.

¹⁷⁴ Cf. PARCERIAS, Pedro, “Duns Escoto, o pensável”, p. 87ss.

Se as propriedades transcendentais simples (unidade, verdade, bondade) são importantes, mais importantes são as transcendentais disjuntivas¹⁷⁵. Sobre estes transcendentais disjuntivos, ao homem não é dado conhecer empiricamente mais que o segundo membro da disjunção (possível, criado, finito, temporal) mas, à luz da revelação o exercício metafísico dá um salto, apoiando-se no conceito de ser, pois os membros disjuntivos implicam-se particularmente daquilo que Gilson apelidou de uma “metafísica do Êxodo” que tem na definição de Deus o seu ponto de apoio: *Ego sum qui sum*.

Ente infinito

Segundo Escoto o ente é, por si mesmo, uma perfeição absolutamente simples, e, por isso, sem qualquer limite para além do nada, dado que, como já referimos, ente é o *non-nihil*. Isto quer dizer que por sua própria natureza o ente é uma perfeição infinita. E que os limites dos entes que a existência nos oferece são constituídos pela ausência de um certo grau daquilo que faz com que um ente seja aquilo que é. Por isso, a falta ou privação, que em si mesma não representa nada de positivo, torna-se um elemento do ser finito, sendo que o finito é essencialmente composto. Mas esta finitude como privação apela a uma infinitude como perfeição.

A infinitude é peça fundamental na estruturação da metafísica de Duns Escoto. O infinito é, por um lado, exigido pelo ser da providência bíblica, mas por outro é também o que de mais eminente a razão humana pode alcançar. A noção de ente pode ter sido herdada na filosofia grega. O mesmo não acontece com a noção de infinito, como também não é uma noção claramente bíblica. A modalidade infinita do ser, além de outras consequências, constitui o pilar fundamental sobre o qual assenta todo o processo da criação, tal como o pilar da liberdade divina. Infinitude e liberdade são duas questões conexas. A infinitude vem em apoio da contingência. Com efeito, para Escoto, os filósofos partindo do mundo foram conduzidos ao necessitarismo. A experiência bíblica, pelo contrário, exige um Criador que cause contingentemente entendido não como o poder ser ou não

¹⁷⁵ *Lect.*, d. 39, n. 39 (XVIII 491): “Si autem una pars illius passionis disiunctae dicatur de aliquo subiecto sibi appropriato. —si illa pars sit ignobilior pars illius passionis, ex hoc quod inest suo obiecto potest concludi quod pars nobilior illius passionis insit subiecto sibi appropriato, licet non e contra (quia non potest pars ignobilior passionis inesse alicui nisi pars nobilior insit, licet e contra possit). Unde sequitur, si ens causatum sit finitum, quod aliquod ens sit infinitum, et sic etiam sequitur, si aliquod ens sit contingens, quod aliquod ens sit necessarium”.

ser, ao contrário do que é necessário, mas o que pode ser oposto ao que é feito, quando este se faz. A contingência reside prioritariamente na causa primeira o que só tem sentido se esta for infinita¹⁷⁶.

Para Escoto, o ser infinito é o conceito mais perfeito que naturalmente podemos ter de Deus. Para perceber o que Escoto entende por infinito, importa, desde logo, afastar a ideia aristotélica de infinito como indeterminação, isto é, o infinito matemático que é uma quantidade à qual se pode adicionar sempre uma nova quantidade. Para Escoto isto não é o infinito mas o indefinido: “O infinito, segundo o filósofo, é aquilo a que sempre se pode ajuntar uma nova quantidade sem jamais se atingir um limite. A razão está em que o infinito do filósofo é o infinito em quantidade que não passa do infinito em potência, o qual é sempre passível de novos acréscimos”¹⁷⁷.

Para percebermos corretamente o infinito teremos de nos libertar de todos os limites que necessariamente afectam todo o finito, como, segundo o exemplo do filósofo, a quantidade, e elevar à concepção dum ser incompatível com qualquer outro ser igual ou superior. Isto representa o infinito como a plenitude do ser, que não pode ser dotado de extensão. Em relação a tudo quanto é limitado o infinito pode definir-se como o que ultrapassa o ser finito sob todo e qualquer aspecto conhecido e possível. Ou seja, o infinito entende-se como um ser que, por natureza própria, não é susceptível de comparação, está acima de tudo, nada o iguala ou sequer se lhe aproxima. Com esta compreensão de Infinito Escoto estabelece não só uma separação entre Deus e o criado, mas inscreve um autêntico abismo.

Se, como afirma Duns Escoto, o infinito é o ser a que nada falta, na medida em que tudo quanto há de ser se pode concentrar num único ser¹⁷⁸, então Ele é a plenitude do ser e das perfeições do ser. Não há nenhum infinito sem esta plenitude de ser. E por isso significa totalidade e plenitude. O infinito evoca necessariamente a ideia de um ser único com exclusão de qualquer outro igual ou superior, pois é um ser perfeito. E àquilo que é perfeito nada falta, quer no que diz respeito à entidade própria, quer às perfeições. Ser infinito equivale a possuir simultânea, plena e necessariamente por parte dum único sujeito, todas as perfeições no mais elevado grau possível: *omnes perfectiones simpliciter simplices*.

¹⁷⁶ Cf. GONÇALVES, “A questão da Onto-Teologia e a Metafísica de João Duns Escoto”.

¹⁷⁷ *Quodl.*, V, n. 5: “«Infinitum», secundum Philosophum III *Physicorum*, «est cuius quantitatem accipientibus, id est, quantumcumque accipientibus, semper aliquid restat accipere»; et ratio est: quia infinitum in quantitate, sicut loquitur Philosophus, non potest habere esse nisi in potentia, accipiendo semper alterum post alterum”.

¹⁷⁸ Cf. *Quodl.*, V, n. 7: O ente infinito é de tal modo perfeito que nem a ele nem a algo dele, falta algo: “ens infinitum sic est perfectum quod nec sibi nec alicui eius deest aliquid”.

Para Escoto a infinitude não repugna ao ser, isto é, não há incompatibilidade alguma entre infinitude e ser, pelo contrário, o ser reclama a existência mais perfeita que é a de infinitude. Se ser é inicialmente o oposto do nada, *non nihil*, no sentido de uma existência, o conceito de ser não evoca nenhum limite, e, por isso, pode atingir as proporções de infinito. Ou dito de forma correta, o ser pode ter como infinito o modo de ser mais excelente, porque do lado do ser o infinito é possível e reclamado como plenitude.

Partindo do adágio “*operari sequitur esse*” as operações estão em proporção com a potência do agente. Deste modo, se uma operação limitada revela limite de natureza e no poder do agente, uma operação ilimitada patenteia um agente infinito em natureza e em poder. Corrobora esta teoria a demonstração aristotélica da existência de um primeiro motor justificativo do movimento no mundo sub e supra lunar, um primeiro motor que sendo eterno é, por isso, infinito em duração, o que implica uma eficiência ilimitada. Se o movimento tem a sua razão de ser num Primeiro, então este dá ao que existe o ser e o agir, donde se segue ter em si a plenitude sem falha alguma de perfeição. Do primeiro motor deduz-se capazmente o infinitamente perfeito, isso é, dum primeiro motor conclui-se a existência de um infinito. Todavia, no pensamento de Escoto, preside a concepção de Primeiro Princípio ou Princípio eficiente, mais do que o Primeiro Motor de Aristóteles. O Primeiro na ordem da eficiência deve possuir toda a potência ativa das causas possíveis que lhe estão subordinadas. Mais ainda, porque numa série de causas essencialmente ordenadas a causa natural anterior deve ser mais perfeita do que as demais, ele deve ter a maior perfeição possível, isto é, infinita. Do mesmo modo na causa final, por ser o primeiro em eficiência e finalidade é também Infinito. E, em terceiro lugar, partindo da eminência é possível concluir o Infinito. Porque a infinitude não repugna ao ser, logo o ser supremo em perfeição é também o Ser Infinito.

Às ordens de eficiência, perfeição, eminência, segue-se também o recurso à onisciência do Primeiro Princípio para patentear a sua infinitude. Partindo da compreensão que o conhecimento comporta uma mudança da ignorância ao saber, o nosso conhecimento está marcado por uma potencialidade que lhe permite a mudança. Mas admite-se que o ser infinito não esteja sujeito a esse câmbio por ter em si um conhecimento absoluto e infinito de todas as realidades, quer as existentes quer as possíveis. De facto, Deus conhece clara e distintamente todas as coisas inteligíveis e possíveis. Mas as coisas inteligíveis e possíveis são infinitas em número; e sendo necessário que todas estejam actual e simultaneamente presentes na inteligência que tudo conhece, segue-se que deve ser infinita. Ora o Primeiro princípio é dotado de uma tal inteligência e como esta se identifica com a sua natureza, então o Primeiro Princípio é infinito.

Da parte da nossa inteligência, constitutivamente finita, os inteligíveis, ainda que infinitos em potência, só podem ser conhecidos sucessivamente, isto é, um depois do outro, como consequência

da nossa incapacidade de abarcar ao mesmo tempo e num único ato todas as possibilidades infinitas que estão presentes e ocultas no seio do ser. Da parte da inteligência infinita a sua infinitude potencial dos inteligíveis é acolhida simultaneamente num mesmo e único ato de conhecimento, idêntico com a sua essência. Isto só é possível porque a inteligência divina é infinita em ato, e como a operação decorre e depende do ser, revelando a sua natureza, ele é infinito.

Se a causa primeira não fosse infinita, aconteceria que as causas segundas e as consequentes aumentariam a perfeição da primeira, pelo menos na ordem da eficiência operativa. Mas, precisamente como causa absolutamente primeira, ela pode produzir por si só tudo o que pode ser produzido, quer por meio de causas segundas quer por si mesma. Donde se segue que a causa primeira não recebe nenhuma perfeição das causas segundas, o mesmo é dizer que a causa primeira não recebe a sua perfeição no agir das causas segundas, e, por isso, não tem limites. É uma perfeição positivamente infinita na medida em que supera não simplesmente qualquer medida finita dos seres finitos, mas também toda e qualquer medida imaginável.

Do que ficou dito ressalta a absoluta simplicidade do primeiro princípio, pois infinidade e simplicidade implicam-se mutuamente de modo que se pode dizer que a causa primeira é simples porque é infinita e é infinita porque é simples.

Sendo o ser finito essencialmente composto o ser infinito, e somente ele, é essencialmente simples porque infinito, e por outro lado, infinito porque simples. Só Deus possui o ser segundo a perfeição de que o ser é capaz. Só Deus, portanto, é verdadeiramente infinito porque só o seu ser compreende toda a perfeição do ser. Esta compreensão escotista do ser infinito tem fortes ressonâncias bíblicas, designadamente quando no episódio da sarça ardente Deus revela a Moisés o seu nome como *Aquele que sou*¹⁷⁹. Assim,

“o ser infinito é o conceito mais perfeito que temos naturalmente de Deus porque contém virtualmente todos os outros conceitos que d’Ele podemos obter. Do mesmo modo que o conceito de ser contém virtualmente todos os outros conceitos, como o conceito de verdade, de bem, etc., assim o ser infinito contém virtualmente o Bem infinito, a verdade infinita, etc.”¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Ex. 3, 14.

¹⁸⁰ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 59 (II 40-41): “Probatur perfectio istius conceptus, tum quia conceptus, inter omnes nobis conceptibiles conceptus, virtualiter plura includit – sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem ‘perfectionem simpliciter’ sub ratione infiniti”.

O ente infinito goza de uma tríplice primazia: eficiência, finalidade e eminência. Esta tríplice primazia na ordem essencial, pertence a uma mesma natureza em ato existente. Importa fazer essa demonstração a partir das propriedades metafísicas, o que deixaremos para quando tratarmos do conhecimento que nos é possível acerca do ser infinito.

Contingência

Importa ainda esclarecer o que Escoto entende por contingência. No pensamento do Doutor Subtil este problema coloca-se não tanto ao nível da mudança ou do movimento, mas ao nível da criação que é a passagem do não ser ao ser: o salto do nada ao ser, o chamamento à existência. Ou dito de outro modo, como explica Merino, “o problema da contingência está intimamente ligado ao da criação no pensamento escotista. A contingência não é um problema exclusivamente filosófico, nem exclusivamente teológico. Implica e complica tanto a teologia como a filosófica. A teologia da contingência e da criação é basilar e nuclear em Escoto, pois a filosofia, por si só, é incapaz, de facto e de direito, de oferecer uma solução adequada ao problema do mundo sensível. A explicação última da contingência está em Deus, que atua e intervém no mundo de um modo absolutamente livre”¹⁸¹.

Para o Doutor Subtil existem dois tipos de contingência: a de *mutabilidade* e a de *evitabilidade*. No artigo 1 da Quodlibética XVI, apresenta uma importante distinção de «necessidade»: 1. A necessidade de *imutabilidade*, ou seja, a necessidade que exclui uma mudança de vontade na qual em algum momento subsequente a vontade divina poderia querer diferentemente do modo como agora quer: “a necessidade do imutável ou de imutabilidade é, porém, aquela que não pode se dar diferentemente, modo em que Deus é um ente necessário”¹⁸²; e, 2. A necessidade de *inevitabilidade* ou determinação, que não exclui mudança ou sucessão mas exclui que a vontade divina possa ter querido outra coisa do que quis: “a necessidade de inevitabilidade, por sua vez, é aquela pela qual o sucedido de alguma coisa futura é chamado de inevitável, ainda que ele, em si, não seja imutável nem necessário, assim como que o sol nascer amanhã é necessário por necessidade de inevitabilidade, e outros movimentos naturais são necessários por esse modo, e, contudo, podem se dar diferentemente, e, por isso mesmo, não são pura e simplesmente necessários nem imutáveis”¹⁸³.

¹⁸¹ MERINO, J. A., *João Duns Escoto*, p. 81.

¹⁸² *Report. Parisiensis Examinata* I, d. 39-40, q. 3, n. 27 (trad. Port. de Roberto H. PICH, João Duns Scotos, *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*, p. 389).

¹⁸³ *Report. Parisiensis Examinata* I, d. 39-40, q. 3, n. 27.

Partindo desta distinção de necessidade pode fazer-se, como o próprio Escoto faz, uma leitura pelo inverso contrapondo necessidade a contingência¹⁸⁴. Assim, há uma dupla contingência, a de mutabilidade e a de evitabilidade: “do mesmo modo, por oposição, dupla é a contingência nas coisas”. 1. Contingência de *mutabilidade* significa que algo do que existe pode ser diferente do que é, ou mesmo que pode não existir de facto, isto porque o que existe, existe de modo contingente e não necessário: “uma [é a contingência] de mutabilidade, pela qual algo em si pode dar-se diferentemente, tal como se dão as coisas móveis e corpóreas”¹⁸⁵; e, 2. a contingência de *evitabilidade* que significa que uma coisa existe mas poderia ao mesmo tempo existir o seu contrário:

“outra é a contingência de evitável ou do evitabilidade, cujo sucedimento também pode ser evitado e impedido, e desse tipo são todos os atos da vontade, causados livremente por ela. E tampouco essas [duas formas de] contingência são iguais, porque nem todo contingente pelo primeiro modo [i.e., de mutabilidade], tal como o que pode ser gerado, o qual, em si, é contingente, sucede-se contingentemente e em menor parte. Algumas coisas, contudo, como as coisas geráveis e corruptíveis, sucedem-se necessariamente, e, contudo, não são em si necessárias mas contingentes. Porém, as coisas contingentes do segundo modo [i.e., evitável ou de evitabilidade] sucedem-se e são geradas contingentemente, e não são em si necessárias. De ambos os modos, porém, há contingência nas coisas. Pois, a partir do movimento algumas coisas são produzidas contingentemente, e em si também são contingentes”¹⁸⁶.

A contingência para Duns Escoto é uma evidência: as coisas que são poderiam ser de outro modo, as coisas que são poderiam não ser. É famosa a passagem em que Escoto afirma ser a contingência nas coisas algo evidente e manifesto:

“Também o Filósofo, que quer e põe que há contingência nas coisas, não provou isto *a priori*, mas *a posteriori*. Porque, se não há contingência, não é preciso negociar nem deliberar; afinal, tanto ou mais é a todos conhecido que há contingência nas coisas quanto é preciso deliberar e negociar. Portanto, [que há contingência nas coisas] pode ser provado *a posteriori*, porque, de outro modo, não se teria necessidade das virtudes, nem dos preceitos, nem das advertências, nem das recompensas, nem das punições e nem das honras, e, em poucas palavras, seria destruída toda a vida política e [também seriam destruídas] todas as relações humanas. E contra os que negam isto, dever-se-ia proceder com tormentos e com o fogo, e com coisas desse tipo, e deveriam ser fustigados até que ficassem convencidos de que podem não ser torturados, e dizer, desse modo, que são torturados contingentemente, e não necessariamente, assim como fez Avicena contra os que negam o primeiro princípio. Pois

¹⁸⁴ *Quodl.*, XVI, n. 31; *Report. Parisiensis Examinata* I, d. 39-40, q. 3, n. 26: “Acerca do primeiro [ponto] deve ser notado que é dupla a contingência nas coisas, assim como, ao contrário, dupla a necessidade: uma, pois, é a necessidade de imutável, e outra a do inevitável”.

¹⁸⁵ *Report. Parisiensis Examinata* I, d. 39-40, q. 3, n. 28.

¹⁸⁶ *Report. Parisiensis Examinata* I, d. 39-40, q. 3, n. 28.

esses, segundo ele, devem receber açoites, até que saibam que não é o mesmo ser torturado e não torturado, ser queimado e não ser queimado. Portanto, se a contingência não pode ser provada a priori, muito menos pode o contingente ser provado pelo sucedido ou, [por conseguinte, ser provado] contingentemente”¹⁸⁷.

Mas o facto de a contingência ser evidente não diz evidentemente a raiz ontológica dessa contingência nas coisas. O Doutor Subtil identifica dois modos de gerar a contingência: um interno e derivado da própria finitude e limitação metafísica, e um outro externo, isto é, da infinitude da causa primeira que cria livremente. Quer uma quer outra remetem para a vontade, quer seja a vontade humana que é finita quanto ao poder de se atualizar totalmente, permanecendo infinita na capacidade de querer infinitas coisas; quer seja a vontade divina que é infinita e apenas limitada pelo princípio de não contradição. Importa sublinhar o importantíssimo tema da vontade como potência livre para o agir e para o ser que permite esta abertura da compreensão da contingência superada a sua compreensão como simples não necessidade:

“Não chamo contingente aquilo que não é necessário (non-necessarium) ou que não existiu sempre (non-sempiternum), mas o que pode ser oposto ao que é feito, quando este se faz. Por isso, digo que uma coisa é causada contingentemente, e não que uma coisa é contingente”¹⁸⁸.

Sublinhe-se, contudo, que para Escoto, a contingência nas coisas é um modo de ser positivo, porém finito.

O par disjuntivo necessário/possível, propriedade do ente, denuncia um ente necessário do qual decorre um ente possível. A menos nobre, a existência possível conclui na existência do extremo que é mais nobre, o necessário, pela inferência ‘se algum ente é contingente, o que é uma evidência apodíctica, de verdade primeira, logo algum ente é necessário’. E é o ser necessário a causa da contingência nas coisas, como diz Merino: “só o ser infinito é ato puro sem potencialidade nem determinabilidade na ordem do ser. Todos os demais seres estão privados de algum grau de atualidade. Enquanto o infinito é absolutamente necessário porque possui a plenitude da existência o finito, que é contingente, existe realmente, mas recebe toda a sua possibilidade da causa eficiente primeira, que lhe comunica o ser e o conserva gratuitamente na existência”¹⁸⁹. Sobre a causa primeira da contingência e supondo que há contingência nas coisas ela deve ser procurada na

¹⁸⁷ *Report. Parisiensis Examinata* I, d. 39-40, q. 3, n. 30.

¹⁸⁸ *Ord.*, I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 86 (II 178): “non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit. Ideo dixit ‘aliquid contigenter causatu’ et non ‘aliquid est contigens’”.

¹⁸⁹ MERINO, *João Duns Escoto*, p. 82.

vontade divina ou no seu ato como causa primeira sem a qual não haveria causa segunda ou terceira o que é manifesto que há. Essa causa não é necessária mas contingente. Pois a vontade divina relaciona-se contingentemente com tudo aquilo que difere de si. É a vontade divina e não o intelecto a causa da contingência:

“o intelecto divino não pode ser a razão primeira da contingência, porque o intelecto e o seu ato, enquanto precede a vontade e o ato dela, é meramente natural, e o efeito contingente não tem de ser reduzido a uma causa meramente natural, assim como tampouco o inverso. Logo, a vontade divina é a razão primeira da contingência”¹⁹⁰.

Está aqui presente toda a problemática da vontade em Escoto como algo livre e contraposto ao natural, que rejeita o necessitarismo grego e permite a autêntica realização do homem, senhor e responsável pelas suas ações numa potencialidade para opostos contingentemente. Deixando de lado esta nuclear questão, não podemos deixar de referir a distinção entre natural e voluntário tal como Escoto a apresenta no comentário ao livro da *Metafísica* de Aristóteles, livro nono, questão décima quinta:

“O modo de produzir uma acção própria não pode ser senão dúplice: com efeito, ou a potência é determinada a partir de si para o agir, de tal modo que por si não possa não agir, desde que não haja impedimento do exterior; ou tal potência não é a partir de si determinada a agir de um certo modo, mas pode praticar este acto ou o acto oposto, ou agir ou não agir. A primeira potência diz-se comumente natureza, a segunda diz-se vontade. Donde que a primeira divisão dos princípios activos é entre a natureza e a vontade”¹⁹¹.

Esta primeira distinção está de acordo com o que afirma Agostinho: “Evidentemente que não nego que é da pedra esse movimento pelo qual, tal como dizes, ela tem tendência a resvalar, atingindo o solo. Mas esse é um movimento natural. Ora se a alma também tiver esse tipo de movimento, sem dúvida que ele próprio também será natural. E não se pode exprobar a alma com justiça pelo facto de ela se mover de modo natural. Porque, nesse caso, mesmo se ela se mover em direcção à sua perdição, será impelida por uma necessidade de natureza. E dado que nós não duvidamos que este movimento é culpável, deve negar-se em absoluto que ele seja natural. Por

¹⁹⁰ *Report. Parisiensis Examinata* I, d. 39-40, q. 3, n. 35.

¹⁹¹ *QQMet.*, IX, q. 15, n. 22: “Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. aut enim potential ex se est determinate ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest agree quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur ‘natura’ secunda dicitur ‘voluntas’. Unde prima divisio principiorum activorum est in natura et voluntatem”.

consequente, esse movimento não é semelhante àquele pelo qual as pedras se movem naturalmente”¹⁹². Continuando, então, com a distinção entre natural e livre, diz Escoto:

“Ora se se entende ‘racional’, isto é, ‘com razão então a vontade é propriamente racional. E ela própria é dos opostos, tanto em relação aos atos próprios quanto em relação aos atos dos inferiores, e não dos opostos no modo da natureza, tal como o intelecto, que não pode determinar-se. Ora o intelecto propriamente é uma potência a respeito dos atos exteriores, porque ele próprio, se é dos opostos, não os pode determinar; e a não ser que determinasse [alguma coisa], não poderia nada fora [de si]”¹⁹³.

O nome «ser» pode tomar-se comunissimamente, comumente e estritamente (*“hoc nomen «res» potest sumi comunissime, comuniter et strictissime” Quodl., III, 6-14*). Comunissimamente enquanto se estende a tudo o que não é nada (*comunissime, prout se extendit ad quodcumque quod nos est ‘nihil’*); comumente, não está limitado ao ser fora da alma (*non determinat se ad rem extra anima*), estritamente, em sentido mais estrito, o ser absoluto e por si (*ens reale et absolutum et per se ens*).

Matéria e forma

O hilemorfismo ou a teoria metafísica aristotélica da composição de matéria e forma está muito presente no pensamento escotista, como nos demais autores medievais. Dado que é impossível que um composto seja formado de alguma coisa e de nada, Escoto pergunta-se se existe a matéria primeira, isto é, se nos seres submetidos à geração e corrupção há uma realidade positiva, alguma entidade real, dotada de ser próprio e distinto realmente do ser da forma. E responde positivamente, pois o composto não seria composto se não se compusesse ao menos de dois elementos; e, por outro lado, a matéria não seria um desses elementos se não tivesse uma realidade positiva e própria, pois para ser sujeito requer-se que seja algo e possua entidade própria. Com isto se julga interpretar corretamente o pensamento de Aristóteles, pois a matéria aristotélica é receptáculo da forma, e se aquela não fosse algo não poderia ser recebida por esta. É impossível,

¹⁹² *De lib. arbitr.*, III, 1, 2.

¹⁹³ *QQMet.*, IX, q. 15, n. 41: “Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed modo libero potens se determinare. Intellectus autem proprie non est potentia respectu extrinsecorum, quia ipse, si est oppositorum, non potest quis determinare; et nisi determinetur, nihil extra poterit”.

Para mais detalhe sobre esta temática ver, por exemplo, Cruz GONZÁLEZ AYESA, “Introducción, traducción y notas” in JUAN DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 199, Universidad de Navarra, Pamplona 2007.

segundo o pensamento de Aristóteles, reduzir a matéria a simples potência objectiva; é necessário que seja uma potência subjetiva, isto é, sujeito. Se a matéria é uma das causas do ser requer-se que seja algo, pois o nada nada causa. O gerável não pode ser simples e, por isso, está composto de matéria e forma. Por isso diz Escoto: “A matéria tem uma certa realidade fora do entendimento e da causa, e é em virtude desta realidade que ela pode receber as formas substanciais que são simples atos”¹⁹⁴. A matéria possui uma certa atualidade ainda que seja mínima entre todos os seres, e tenha, por isso, a máxima potencialidade. O Doutor Subtil acentua ainda que a matéria é uma realidade distinta da forma e que é algo positivo. A matéria primeira não pode ser considerada como possibilidade de ser, como um ente em potência, como a simples condição positiva de todas as coisas, mas como algo já existente ainda que com existência mínima. Encontrando-se no patamar mais inferior da hierarquia dos seres, é, contudo, um ser¹⁹⁵.

A matéria é essencial e constitutivamente determinável, e a forma é essencial e constitutivamente determinante. Em virtude desta complementaridade, a matéria e a forma se unem com vínculo substancial.

Para Escoto não parece impossível que a matéria primeira exista sem forma alguma, pois Deus tem a possibilidade de fazer com que exista a matéria em estado puro. Mas na nossa realidade, no mundo tal como o conhecemos, essa possibilidade está excluída. Uma vez mais joga um papel determinante a verdade de fé no ato criado de Deus ao qual não se pode sacrificar a teoria aristotélica. Que Aristóteles interprete a matéria primeira como pura possibilidade e que lhe negue qualquer realidade independentemente da forma é compreensível porque ignorava o dogma da criação. O que Escoto faz, neste ponto, é adaptar o conceito aristotélico de matéria primeira às exigências da criação.

Escoto faz sua doutrina comum da composição hilemórfica (matéria e forma) dos seres materiais. Concebe, porém, a matéria não como pura indeterminação (pura potência), mas como dotada de ato próprio, possuindo já uma certa atualização pela qual se distingue do nada e se constitui matéria apta a receber ulteriores perfeições.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Ox. II, d. 12, q. 1, n. 13 (Wad. XII 505) citado em MERINO, *João Duns Escoto*, p. 85

¹⁹⁵ Cf. MERINO, *João Duns Escoto*, pp. 84-87.

¹⁹⁶ Cf. FREITAS, *O Ser e os Seres*.

Matéria

O problema da matéria coloca-se na análise do individual concreto e mais prementemente quando se pergunta porque é que na união de várias formas com a matéria o resultado final não é um mero agregado de realidades parcialmente autónomas mas um indivíduo dotado de uma precisa unidade própria. Por outro lado, qualquer mudança requer um substrato onde essa mudança ocorre, ou, dito de outro modo, na mudança, seja ela substancial ou accidental, deve haver algo que permaneça o mesmo, suportando a passagem de um modo a outro, de uma forma a outra, e tal realidade é a matéria¹⁹⁷. Sendo certo para Escoto que em qualquer caso de mudança deve haver alguma matéria, para haver uma mudança accidental tem de haver também uma potencialidade subjetiva, ou seja, um substrato que receba essa mudança e onde essa mudança se dê. Todavia, “Escoto rejeita o alinhamento simplista da relação entre matéria e forma com a relação entre potência e ato. Assim, a matéria é um ser que é ela mesma «causa e princípio» de seres, um ser que subjaz à mudança substancial”¹⁹⁸.

Importa saber se, previamente separada das formas que ela possa porventura receber, a matéria possui uma entidade ou uma realidade própria, pela qual ela possui uma inteligibilidade enquanto matéria mais do que a inteligibilidade sobre qualquer das entidades compostas ou se, por outro lado, a matéria acrescenta uma inteligibilidade à forma que a informa.

Com raízes no pensamento teológico o mestre franciscano remete, em certa medida, para a matéria como termo do ato voluntário do criador e que é uma ideia exemplar no intelecto do criador.

Dado que a matéria é algo, ela é ato. A matéria tem a máxima potencialidade e menor atualidade. Uma vez que ela é receptáculo de todas as formas substanciais (atos absolutamente simples) e também accidentais, ela está eminentemente em potência a respeito dessas formas. Ou dito de outro modo: “a matéria é o ser cujo ato consiste em estar em potência com respeito a todos os atos”¹⁹⁹. Note-se também que a sua potencialidade não consiste em não ser nada, mas em não possuir por si mesma nenhuma determinação específica. É evidente que a matéria não pode ser um nada, porque do nada nada vem, o nada nada pode receber e ela é causa do composto, a causa

¹⁹⁷ *Lect.*, II, d. 12, q. un., n. 29. Ver ARISTÓTELES, *Phys.* I, 7 (190a14-21); *De gen. et corr.*, 1.4 (319b-320a7); *Metaph.*, XII, 1-2 (1069b3-9) e XII, 2-3 (1069b32-1070a2).

¹⁹⁸ KING, Peter, “Scotus on Metaphysics”, in WILLIAMS, Thomas, *The Cambridge Companion on Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 86, nossa tradução.

¹⁹⁹ GILSON, *Jean Duns Scotus*, p. 431.

material. Em termos aristotélicos ela é o receptáculo da forma, ora se fosse nada como poderia receber a forma? Por isso a matéria tem uma entidade própria à parte da forma. O mesmo diz Agostinho: “julgava inexistente o que estava privado de toda a forma do que concebia um ser entre a forma e o nada, que não fosse nem forma nem nada, um ser informe próximo do nada”²⁰⁰.

A matéria é o princípio de potencialidade no ente composto e, ao mesmo tempo, está dotada de uma atualidade que lhe é própria. Como conciliar estas duas posições? Duns Escoto distingue entre dois tipos de potencialidade, a *potencialidade objectiva*, se o seu todo for meramente possível, algo que ainda não é, um não ente; totalmente em potência de existir num tempo futuro; aquilo que é uma potência objectiva é um não ente porque não é um ente real; e a *potencialidade subjetiva*, algo possível de se pensar como existente mas que realmente não existe, ou seja, o sujeito com potencialidade para sofrer alteração ou mudança já existe, mas o efetivar da potencialidade ainda não existe.

A matéria está em potência subjetiva da forma porque é o sujeito da mudança. Mais ainda, a matéria está em potência de toda a forma, mas por isso mesmo deve ter à sua volta uma entidade capaz de receber a forma e deve ser por isso dotada de um certo grau de atualidade dado que a mudança não se dá se não existir um substrato²⁰¹. Em suma, “a matéria é uma entidade positiva que está em potência para ser aperfeiçoada noutra entidade. Para Escoto não é contraditório que a matéria tenha uma certa atualidade e a potencialidade de receber outra forma. Segundo o binómio ato-potência, a matéria é já em ato sem que seja totalmente atualizada por conservar grande potencialidade. A matéria é tida como um ente realmente existente e por isso é objeto próprio do intelecto mas a pergunta mantém-se: como se pode conhecer a matéria prima que é por definição a matéria com o mínimo de atualidade, e, por isso, de forma? Para Escoto ela é conhecível como privada de forma. A matéria é conhecível precisamente enquanto pertence à forma, enquanto seja princípio potencial realmente existente”²⁰².

Porém, Escoto argumenta que a matéria não pode ser simplesmente identificada com a potência subjetiva, dado que a matéria permanece uma vez atualizada a potência modal subjetiva. A matéria é algum ser positivo no qual a potência modal subjetiva reside. Escoto rejeita o paralelo simplificado da relação entre matéria e forma com a relação potência e ato. Ele sustenta que é uma e

²⁰⁰ Conf. XII, 6, 6: “Quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe proper nihil”.

²⁰¹ Cf. *Lect.*, II, d. 12, q. un., n. 1-81 (XIX 85) *Utrum in substantia generabili et corruptibili sit aliqua entitas positiva distincta a forma quae dicatur esse matéria*. n. 10: “(...) circa istam quaestionem tria concurrunt declaranda: primo quod materia est, secundo quale esse habeat et quale ens sit, et tertio quod realiter sit a forma diversa”.

²⁰² ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 123.

a mesma coisa que permanece, sustenta, toda e qualquer mudança substancial: não apenas existe a matéria, mas existe a matéria prima – isto é, matéria em potência não apenas para qualquer forma mas para todas as formas.

Matéria prima

Entende-se «matéria prima» ou «primeiro princípio material» como a matéria separada de todas as formas. Esta noção é particularmente importante na metafísica de Escoto que procura a máxima universalidade.

Deus criou a matéria e a forma imediatamente, isto é, sem mediações, sem nenhuma causa interveniente, e não as criou juntamente, assim Deus podia conservar a matéria sem a forma, pois, como diz *Gen1*: “a terra era informe”. Onde, para Escoto, não é impossível que haja uma matéria primeira destituída de qualquer forma. Porém na nossa natureza histórica tal possibilidade parece excluída. Mas isto é apenas para admitir que a matéria prima pode existir, que é um ser no seu próprio direito. Uma vez que todo o agente natural requer alguma coisa passiva no qual possa actual, a matéria prima será essa realidade passiva, onde a forma se pode atualiza, ou seja, por ainda não estar informada é capaz, de por si, receber qualquer forma. Escoto não considera impossível que a matéria prima exista desprovida de forma. Dado que ela, a matéria, recebe a forma, ela tem de existir por si mesma, positivamente, ainda que com uma existência mínima com objectiva e subjetiva potencialidade modal de mudança. Se ela não fosse algo não poderia receber uma forma; tem de ter o carácter de sujeito para receber. Tem de ser alguma entidade positiva, dotada de ser próprio e realmente distinto do da forma.

O princípio de que a forma não é essencial à matéria em qualquer combinação ou composto e, por isso, não pode ser de todo essencial, leva a concluir que matéria e forma são princípios diferentes, que diferem entre si radicalmente. Escoto conclui que a matéria é um ser, dado que há uma distinção real entre matéria e forma num composto, e em qualquer composto de matéria e forma haverá a composição de dois itens realmente distintos.

Tal como na mudança accidental tem de haver alguma coisa na substancial geração ou corrupção que permaneça a mesma sublinhando a mudança de um oposto a outro. A não ser que houvesse um substrato pré-existente que se mantivesse na mudança substancial, não haveria literalmente nenhuma mudança no sentido técnico. Escoto conclui que em qualquer caso de mudança substancial tem de haver alguma matéria.

A matéria como fruto do ato criador, sujeito das mudanças substanciais é simultaneamente potência objectiva e também potência subjetiva, ou seja, um sujeito, um algo, um não-nada, e também causa de ser. Nas palavras de Escoto: “A matéria tem uma certa realidade [*entitatem*] positiva fora do intelecto e da sua causa, e é em virtude desta realidade que ela pode receber as formas substanciais, que são simplesmente atos”²⁰³.

Escoto responde positivamente à questão por uma realidade presente nos seres submetidos à geração e à corrupção que exista positivamente, dotada de um ser próprio e realmente distinto da forma. Um elemento composto só é composto se reunir em si, pelo menos, dois elementos, caso contrário seria simples. No caso da matéria ela é composta na medida em que tem matéria e forma, pois não seria um composto se não tivesse uma realidade positiva que lhe fora própria. Neste sentido, Escoto contesta a opinião de que a matéria desprovida de forma seja simplesmente um não ente. De acordo com o Filósofo que na *Física* ensina que a matéria é um princípio por si mesma.

Natureza comum e princípio de individuação

A natureza e as suas identidades são o que fazem com que as substâncias individuais no mundo sejam o mesmo em tipo e o que causa que a mente chegue ao conhecimento desse tipo quando uma natureza é recebida no intelecto. Ou seja, a natureza, e as suas identidades, é o que faz com que as substâncias individuais sejam do mesmo tipo e o que permite à mente conhece-las como da mesma espécie quando as percebe. A natureza é o que faz com que se possa classificar distintas coisas do mesmo modo e é o que permite à mente perceber uma coisa como pertencente a uma espécie determinada e comum a vários indivíduos.

Segundo Duns Escoto a natureza tem uma menor unidade e entidade por si mesma, isto é, não tem, por si mesma, um «isto», ou seja, a sua unidade é um tipo de comunidade. Assim a natureza, por si mesma, pode ser encontrada juntamente com um distinto princípio de individuação, sem contradição. Ela não é atualmente universal quando primeiramente presente no intelecto. Dado que entidade e unidade estão relacionadas como noção transcendente, elas são concomitantes, e a natureza goza de uma unidade que é proporcional à sua identidade.

A natureza tem uma existência real fora da mente precisamente porque tem a sua própria entidade que naturalmente entra na constituição das coisas singulares fora da mente. E porque ela tem a sua própria entidade, tem a sua própria unidade. Esta unidade mínima, contudo, é

²⁰³ *Ord.* II, d. 12, q. 1, n. 13 (XII 505): “Quod material dicit entitatem aliquam positivam extra intellectus et causa in suam, secundum quam entitatem, est capax formarum substantialium, quae sunt actus simpliciter”.

suficientemente indiferente para permitir que a natureza, por si mesma, se encontre em qualquer princípio de individuação. Uma menor unidade é compatível com a maior unidade²⁰⁴.

O intelecto apreende sempre a natureza como universal, não como singular. Tal como Avicena, Escoto pensa que a natureza nunca existe separada das coisas concretas fora da mente ou trazidas para a mente, e que há, não obstante, uma natural prioridade da natureza no que respeita à sua manifestação quer na mente quer fora dela. Por isso ela goza de um nível ontológico prioritário e de uma identidade que está presente nas coisas singulares fora da mente, onde se encontra no seu estado contraído²⁰⁵.

A natureza de uma coisa é anterior à sua singularidade e universalidade, tal como é anterior à diferença individual. Somente existe o indivíduo e tudo o que existe no indivíduo está individualmente ou individualizado. Isto é importante para compreender a relação existente entre a natureza comum e o singular. A natureza comum não existe como comum no indivíduo, mas que dá-se individualmente em todos os demais, enquanto a natureza individual se dá unicamente no indivíduo. Quando a diferença individual é combinada com a natureza comum, o resultado é o indivíduo concreto que realmente difere de tudo o resto e realmente concorda com outros na mesma espécie.

A tese fundamental de Escoto sobre a natureza comum é que esta tem um certo grau de realidade e de unidade, ambos inferiores aos do indivíduo concreto, mas suficientes para que chegue a ser, por uma parte, objeto de consideração metafísica do entendimento, e elemento constitutivo da substância, por outra. A natureza comum é indiferente ao singular e ao universal, pois não é nem única nem múltipla, nem singular nem universal, já que precede naturalmente todos estes modos de ser. Enquanto não se identifica com nenhum dos modos possíveis de ser, e os precede a todos, a natureza comum possui uma quiddidade que a faz capaz de ser objeto do entendimento e de ser definida. Esta natureza comum ou específica tem uma quiddidade e unidade própria e é indiferente à singularidade e à universalidade; pode converter-se em substância concreta e singular ou em conceito universal. Se se vincula ao princípio de individuação, a natureza comum constitui o elemento específico da substância singular. Se se vincula ao entendimento converte-se no objeto do conceito singular.

²⁰⁴ Cf. NOONE, Thimoty, "Universals and individuation", in WILLIAMS, *The Cambridge companion to Duns Scotus*, p. 109.

²⁰⁵ *Ibidem*.

O conteúdo da natureza comum desenvolve-se em dois pontos importantes: a substância concreta no contexto da individuação e o conceito universal na sua relação com o entendimento.

A tese escotista sobre a natureza comum, em relação com o entendimento, sintetiza-se deste modo: a natureza comum constitui o fundamento remoto do universal, já que é indiferente tanto à singularidade como à universalidade²⁰⁶. A natureza comum considerada como o existente concreto é o universal físico. Conceptualizada pelo entendimento é o universal metafísico, e aplicada a todos os indivíduos da espécie é o universal lógico. Deste modo, entre a unidade concreta do indivíduo sensível e a unidade universal inteligível da predicação lógica existe a natureza comum, como unidade específica, unidade de essência e de inteligência.

Para Escoto, o fundamento *in re* do universal não está no indivíduo, mas na natureza comum. Quer isto dizer que entre as coisas reais e concretas há uma certa comunidade ou parentesco físico. A natureza comum possui em si um grau de realidade e de unidade extraída do singular. Como explica Honnefelder, “a natureza comum é ontologicamente anterior aos modos de unidade ou de pluralidade, de singularidade ou de universalidade, do ser fora ou do ser dentro do intelecto, e possui como tal uma entidade própria e um unidade real própria, a qual seguramente é «menor do que a unidade numérica» (cf. *Ord.* II, d. 3, p.1, q. 5-6, n. 34, VII 404s)”²⁰⁷.

Embora a natureza comum seja por essa mesma razão uma entidade real, um universal extra-mental, não existe separadamente do indivíduo que a contém ou da mente que a toma como objeto de intelecção. A natureza comum não possui uma unidade numérica ou individual. A natureza comum de *a* não é uma propriedade contável, pois não há mais natureza se houver mais indivíduos

²⁰⁶ No tema dos universais, Escoto preocupa-se em precisar o fundamento objectivo dos conceitos, seguido a sua formulação e sensibilidade oxfordiana. Intui no mundo real uma comunidade que, sem chegar a ser uma universalidade, a prefigura e a fundamenta. Escoto defende um realismo moderado e rejeita explicitamente as soluções extremas do ultrarrealismo e o nominalismo. Para os primeiros existe realmente o que se pode chamar de universal, como a humanidade ou a cavaliade, para os segundos, materialistas, os universais mais não são do que nomes.

²⁰⁷ HONNEFELDER, *João Duns Scotus*, p. 148. *Ord.* II, d. 3, p.1, q. 5-6, n. 34, VII 404s: “Et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis, sed universitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est ibiectum, - ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter ipsa ratione contraente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contraente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente. Et sicut obiectum in intellectu secundum illam primitatem eius et universalitatem habuit vere esse intelligibile, ita etiam in re natura secundum illam entitatem habet verum esse reale extra animam. – et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quae indifferens est ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitate de se quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur (hoc igitur modo intelligo ‘naturam habere unitatem realem, minorem unitate numerali’); et licet non habeat eam de se, ita quod sit intra rationem naturae (quia ‘equinitas est tantum equinitas’, secundum Avicennam V *Metaphysicae*), tamen illa unitas est propria passio naturae secundum entitatem suam primam, et per consequens seque est ex se ‘haec’ intranee, neque secundum entitatem propriam necessario inclusam in ipsa natura secundum primam entitatem eius”.

nem é a natureza um tipo especial de indivíduos, não é um universal ou individual geral. Uma natureza é indiferente a estar num indivíduo ou em mais indivíduos, em contraposição com a haecceidade ou identidade individual de α .

Percebemos claramente que o próprio conceito de natureza é problemático. Para Escoto a natureza não é um ser singular dotado de uma unidade numérica, nem um universal sem outra unidade que a sua predicabilidade, mas é algo entre ambos que não se confunde com um nem com outro²⁰⁸. A natureza não é um ser com existência à parte, também não é um simples ser de razão, como um universal lógico, mas é uma entidade, uma realidade, uma formalidade. A natureza comum ou quididade é o objeto do entendimento considerada na sua indiferença essencial com respeito tanto à universalidade quanto à singularidade.

Há nas coisas uma natureza que cada coisa possui em comum com as outras. Ou seja, as coisas têm uma natureza partilhada em comum com outras coisas das quais a ambas se pode atribuir um nome adequado a ambas. Por exemplo a humanidade no homem é comum a todos os homens: “essa natureza comum, em si mesma, não é singular, nem universal, mas é comum na realidade a vários distintos em número e é pensada como universal por cada intelecto – em suma, ela é indiferente a ser realmente como singular ou ser inteligivelmente como universal”²⁰⁹.

A *natura communis* é uma realidade; tem uma unidade própria ainda que menor que a unidade numérica, distinguindo-se das notas individualizantes mediante uma distinção formal *ex natura rei*, distinção maior que qualquer distinção lógica. Por isso, a *natura communis* é, de si, indeterminada tanto à universalidade como à individualidade ou singularidade.

Deste modo, o conceito de «natureza comum» relaciona-se com o modo de compreender quer o problema da individuação, quer a questão dos universais, em que o primeiro converge como o conceito cunhado por Escoto de *haecceitas*.

A questão metafísica da individuação prende-se com a concepção daquilo que, a partir de uma natureza comum, diferencia os indivíduos entre si. A diferença individual não é entre dois indivíduos mas de um indivíduo a outro e essa diferença é um ato. Platão e Sócrates não diferem um do outro como dois indivíduos distintos por uma diferença que exista entre os dois, mas porque um é este homem aqui e o outro é aquele homem ali, e usamos esta distinção para apontar o que nós, enquanto seres finitos, não podemos descrever mais perfeitamente. Diferem em ato, não em simples relação. Donde a diferença específica é imanente ao indivíduo. É, por isso, uma entidade positiva,

²⁰⁸ GILSON, *Duns Scot*, p. 118.

²⁰⁹ PAIVA, G., “A intelecção intuitiva em João Duns Escoto”, in *Seara Filosófica* 6 (2013) 55.

pois contrai ou reduz à singularidade a natureza comum dos indivíduos da mesma espécie, donde a diferença individual é o «ato» da natureza comum, a atualização concreta do comum a indivíduos da mesma espécie²¹⁰.

Universais

Podemos dizer que o problema dos universais procura examinar a questão de se as coisas das quais temos percepção intelectual e das quais falamos quer na linguagem coloquial do dia a dia, quer nos discursos técnicos, estão realmente fundadas no concreto, essas coisas individuais que percebemos à nossa volta, e se assim é, como é que se fundam.

Entre os textos clássicos ao tempo de Escoto para a discussão da temática dos universais encontravam-se a *Isagoge* de Porfírio; os *De prima philosophia*, *Logica* e *De Anima* de Avicena e as obras de Aristóteles *Metaphysica* e *De anima*, tal como os comentários de Averróis e as interpretações de Godofredo de Fontaines, Tomás de Aquino e Henrique de Gand.

Tratar dos universais é tratar da relação entre o plano da predicação e o estatuto ontológico da coisa. As posições situam-se entre dois extremos: ou a redução a um plano puramente linguístico o que quer dizer que existem apenas entes singulares privados de toda a estrutura metafísica que funda a predicação, e, assim, os universais são meros nomes que por convenção ou natureza podem ser distribuídos a muitos sujeitos mas ontologicamente estranhos a esse atributo, os nominalistas. Outra hipótese, na qual se insere Duns Escoto, é a de que entre linguagem e realidade haja uma correspondência fundada na constituição da própria realidade, distinguindo os planos lógico e ontológico. Efetivamente Avicena já tinha feito um significativo esforço no sentido de formular uma teoria apta a pôr em relação a realidade das coisas com a abstração da linguagem. O mestre franciscano estava a par deste esforço e retém o exemplo aviceneano da “cavalidade”: “E como isso pode ser entendido, pode ser visto também através da palavra de Avicena, *Metafísica*, V, onde ele teria que “Cavalidade é somente cavalidade, nem de si mesmo um, nem muitos, nem universal, nem particular”²¹¹. Procurando compreender esta expressão “*Equinitas tantum*” podemos dizer que a “cavalidade” não existe nem na mente nem no mundo externo (*ipsa enim ex se nec est in existens in his sensibilibus nec in anima*) e não é nem um nem muitos (*nec est multa nec unum*) identifica-se com

²¹⁰ Cf. SONDAG, *Duns Scot*, p. 128.

²¹¹ *Ord.*, II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 31 (II 402-402): “Qualiter autem potest intelligi, potest aequaliter videri per dictum Avicennae, *Metaphysica*, V, ubi vult quod equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una nec plures, nec universalis, nec particularis”.

a essência tomada em si mesma (*in se*) que não é nem universal nem singular (*nec est universale nec est singulare*) e que precede, na ordem do ser, a sua existência quer no mundo externo, quer no entendimento (*praecedit in esse et individuum et intelligibile*). Se há alguma coisa de comum entre os cavalos reais e o conceito de cavalo é a “cavalidade” entendido como um tipo de definição geral de cavalo precedente às suas possibilidades de realização, quer como ente real quer como conceito mental.

A ideia de Avicena é que esta definição não existe apenas sozinha mas sempre num destes dois modos; ou no indivíduo concreto quando é reunida com as características concretas particulares que acompanham qualquer cavalo real, ou pelo concreto mental de quem pensa um cavalo. A “cavalidade” enquanto tal não é dotada de uma forma de existência autónoma mas é o conteúdo definidor dividido dos cavalos reais e do conceito de cavalo, por isso a “cavalidade” é indiferente ao singular e ao universal e não é por si nem por muitos²¹².

Duns Escoto segue a linha de Avicena adaptando-a ao seu próprio realismo moderado. Primeiramente atribuindo uma forma de existência à natureza comum: tudo o que pode entrar na composição com outro não é um puro nada mas deve ser necessariamente qualquer coisa e, portanto, existir. O que não impede que a sua existência parcial seja completada ao adquirir uma forma mais completa de existência quando se contrai no indivíduo concreto ou se generaliza no conceito mental. Há por isso na filosofia do Doutor Subtil uma certa ontologização da natureza comum.

De facto, Escoto também aceita que haja conceitos universais. Um universal existe atualmente na mente como um conceito aplicável a muitas coisas, mas é também garantido por uma natureza comum existente em indivíduos de realidade externa.

O universal em segundo sentido, ou seja, entendido em relação com a forma, isto é, a coisa de segunda intenção causada pelo intelecto e aplicável às coisas de primeira intenção, apela para uma intenção ou noção do intelecto. De acordo com Escoto, o intelecto forma a intenção lógica do universal quando percebe que a natureza do homem, ou de qualquer outra coisa, está fundada quer em muitos indivíduos quer seja praticável de muitos indivíduos e atribui a segunda intenção de espécie a tal tipo de conceito: “Alguma coisa [o termo universal] é entendida em referência ao sujeito, principalmente a coisa de primeira intenção, para a qual a intenção universal apela, e neste sentido de universal é o primeiro objeto do entendimento. Noutro momento, o universal é entendido em relação com a forma, isto é, a coisa de segunda intenção causada pelo intelecto e

²¹² ALLIENEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 129.

aplicável às coisas de primeira intenção, e é neste sentido que os lógicos falam com propriedade dos universais. De um terceiro modo, o universal é entendido em relação com o agregado de sujeito e forma, e isto é um ser accidental dado que combina diversas naturezas, e neste sentido isso não pertence à consideração de nenhum estudo filosófico. Por isso nós só falamos nesta obra dos universais considerados no segundo sentido”²¹³.

Noutro momento aplica Escoto de forma coerente a noção de transcendente a este princípio: “se «uno» é um transcendental convertível com o ser, tudo aquilo que possui um ser por mínimo nível de existência, possuirá um correspondente nível de unidade. Donde, a própria natureza comum é dotada de um certo grau de unidade, ainda que se trate de um grau inferior àquele da unidade numérica que distingue o singular concreto não posteriormente identificado”²¹⁴. Sublinhe-se que quando Escoto atribui à natureza uma verdadeira existência real fora da mente não quer sustentar que ela possua uma existência independente do seu concomitante, como se fosse um existente no mundo platónico das ideias ao modo do realismo ingénuo. Está também convencido que a natureza comum, que poderá corresponder à espécie no nível imediatamente anterior à da diferença específica, existe sempre ou no indivíduo singular numericamente distinto de outro ou no conceito mental. Assim, a natureza comum é qualquer coisa comum ao indivíduo concreto e ao conceito mental.

A interação entre os conceitos de natureza comum e individualidade define a posição de Escoto quanto aos universais. Ao nível de entidades há somente indivíduos, mas indivíduos de um tipo são essencialmente iguais aos outros. Incitatus, Bucéfalo ou Blan são três cavalos, mas não há tantos tipos animais equinos como há cavalos. Esta própria variedade apela à universalidade. Bucéfalo é um cavalo mas não implica que o cavalo de Aristóteles não seja também ele um cavalo, isto porque, um indivíduo, qualquer que ele seja, tem quer a individualidade quer a natureza comum.

²¹³ In *Porph*, q. 4 “Utrum universale sit ens: universal est ens, quia sub ratione non-entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, per Aristotelem III *De Anima*, non operator nisi moveatur ab obiecto; non-ens non potest movere aliquid, quia movere est entis in actu; igitur nihil intelligitur sub ratione non-entis. Quidquid autem intelligitur, intelligitur sub ratione universalis; igitur illa ratio non est non-ens”. Citado em NOONE, “Universals and Individuation”, 106.

No comentário à obra de Porfírio, Escoto dedica-lhe nove questões seguidas: 4. Se o universal é um ente; 5. Se o universal é por si inteligível; 6. Se o universal tem certas características; 7. Se o universal é objeto deste livro [de Porfírio]; 8. Se o universal é unívoco aos cinco predicáveis; 9. Em que está o universal se no objecto, ou na realidade ou no intelecto; 10. Se é verdade «Homem é universal»; 11. Se a afirmação «Homem é universal» é por si [verdadeira]; 12. Se os universais são somente cinco.

²¹⁴ ALLIENEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 130.

A posição de Duns Escoto sobre esta temática tão complexa e sofisticada, foi resumida por Marilyn McCord Adams²¹⁵ em seis pontos:

1. uma natureza é comum de si mesma e é comum em realidade
2. individualidade é numericamente uma e particular de si mesma
3. a natureza comum de *a* e a haecceidade de *a* existe na realidade como constitutivos de *a*
4. a natureza é numericamente uma denominativamente e é numericamente muitas em distinção numérica particular
5. a natureza é completamente universal apenas enquanto existe no intelecto
6. a natureza de *a* e a haecceidade de *a* não são formalmente idênticas.

Como já vimos, a questão dos universais na relação com o concreto, volta a pôr-se na relação entre o universal, seja ele alguma coisa ou um mero concreto ou nome, e o real concreto e particular. Por outras palavras, o princípio de individuação é o que distingue não apenas Sócrates e Platão da humanidade de que ambos participam, mas, principalmente, o que distingue Sócrates de Platão, sendo os dois homens. O mestre escocês distancia-se da posição que toma a matéria como princípio de individuação (adoptado, por exemplo, por Tomás de Aquino), de circunscrição de uma realidade com fronteiras que impedem a confusão com outra realidade. Escoto afirma que há algo mais que faz mais acertadamente essa individuação. Em termos de metafísica escotista, a matéria é notoriamente insuficiente para conferir individualidade.

Escoto chama universal extra-mental da "natureza comum" (*natura communis*) ao princípio da individualização da "haecceidade" (*haecceitas*). A natureza comum é comum na medida em que é "indiferente" a existir em qualquer número de indivíduos. Mas tem existência extra-mental apenas nas coisas particulares em que ela existe, e neles é sempre "contratado" pela haecceidade. Assim, a humanidade natureza comum existe em Sócrates e Platão, embora em Sócrates é feita individual por haecceitas de Sócrates e de Platão por haecceitas de Platão. A humanidade de Sócrates é individual e não se repete, como a humanidade de Platão; humanidade ainda é comum e repetitiva, e é ontologicamente anterior a qualquer exemplificação particular do mesmo.

²¹⁵ McCORD, Adams, "Universals", in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 414, citado por Vos, Anthony, *Duns Scotus*, p. 284.

Individuação

O princípio de individuação “não consiste na matéria ou na forma. Não é a matéria primeira pois esta é o fundamento indistintivo e indeterminado da realidade e, portanto, não pode ser princípio da distinção e da diversidade. Tampouco será a forma, porque esta não é outra realidade que a substância ou *natura communis* como tal, que precede tanto a universalidade como a singularidade, sendo, por conseguinte, indiferente a uma e a outra; e além disso, do que se trata é precisamente da individuação da natureza. (...) É uma *entitas individualis*. Esta entidade não é propriamente *res* «*sed realitas quaedam addita naturae, quae formaliter ab ea distinguitur*» a qual, como vimos, individualiza onde termina a natureza *ad esse hanc*”²¹⁶.

Uma unidade estritamente numérica está constituída por uma determinação individualizadora acrescentada à essência, a individualidade, que consiste numa última determinação formal, *ultima realitas entis*, *ultima actualitas rerum*, que determina e contrai na *natura communis* à individualidade que colada à forma específica a completa: “Deste modo, a entidade individual não é matéria ou forma, nem o compósito, enquanto qualquer delas seja natureza, mas é a última realização que é matéria e que é forma e que é composto”²¹⁷.

Estamos diante daquilo que Escoto denomina de “Espécie especialíssima ou ínfimas”. Ou seja, realidades perante as quais é impossível avançar mais na “catalogação” da realidade, indivisível em sub espécies e somente divisível em indivíduos. Pode assim dizer-se que “o mundo escotista está composto por entes que se individualizam por contradição lógica, distinguindo-se entre si pela presença de formas distintas deles. A natureza da coisa ordena as formas de modo peculiar. Esta ordem atua como modo de princípio de individuação que separa formalmente um ente de outro ente, não sendo preciso entender que haja uma forma especial que singularize os entes, já que a *haecceitas*, a forma individualizadora, separa numericamente mais do que os distingue essencialmente”²¹⁸. Trataremos a seguir deste neologismo escotista da *haecceitas* ou haecceidade.

Assim, os seres concretos são integrados de elementos metafísicos os quais, embora idênticos numa mesma *res*, possuem fisionomia própria. Estas entidades ou realidades concorrentes numa mesma *res* realizam a distinção formal ou, melhor, a não-identidade formal, anterior a

²¹⁶ SANTAMARTA, Ceferino Martinez, “Estructura del individuo en J. Duns Escoto y Xavier Zubiri”, in *Homo et mundus*, p. 392.

²¹⁷ *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 5-6, n. 188 (VII 483): “Entitas individualis quae non est materia vel forma nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis: quod est materia, vel quod est forma vel quod est compositum”.

²¹⁸ FLORIDO, Leon, “Duns Scoto: La forma de la materia”, in Separata de “A parte rei”, *Revista de Filosofia*, Serie La genesis de los conceptos, Cuadernos de Filosofia, p. 37.

qualquer consideração por parte da inteligência (por exemplo, entre o ser e os transcendentais convertíveis: *unum, verum et bonum*; entre a alma e as suas potências e estas entre si)²¹⁹.

Podemos então afirmar que na estrutura ontológica dos seres materiais Escoto distingue uma dupla composição: uma de matéria e forma, metafisicamente insuficiente para dizer o indivíduo, e outra de natureza comum e haecceidade.

Parece que o Doutor Angélico defendeu a distinção real entre essência e existência e não simplesmente uma distinção de razão. Escoto não entrou nesta discussão dizendo apenas que “uma essência que esteja fora da sua causa e não tenha algum ser pelo qual seja essência, parece-me uma contradição”²²⁰. E exclui a distinção real entre essência e existência dizendo que é falso que a essência seja algo distinto da existência. Como “é falso dizer que a existência é para a essência o que o ato é para a potência, já que a existência é realmente idêntica à essência e não procede da essência, ao passo que o ato ou a operação procede da potência e não é realmente idêntico à potência”²²¹.

A individuação vem na sequência da particular atenção ao real e ao concreto de cada coisa e de cada pessoa sem lugar para a confusão entre um e outro ente, entre uma e outra pessoa, porque uma coisa é uma coisa e outra coisa é outra coisa, e o mesmo se diga da pessoa humana. Duns Escoto investiga e procura saber de onde vem essa diferença última ou qual é o princípio de individuação. *Realitas positiva, entitas positiva, ultima realitas formae, ultimus gradus formae* e *haecceitas* são os termos usados por Duns Escoto para identificar isso que faz com que uma coisa seja essa coisa na sua unidade, pois, como já vimos, uno é um atributo convertível com o ser, ou seja, pelo facto de algo ser ele é uno, tem uma unidade que o unifica em si mesmo ao mesmo tempo que o diferencia na não confusão com outros ainda que com grande grau de semelhança. Porém, como explica Timothy Noone: “se há a unidade individual, deve haver algum ser positivo correspondente a ele para dar a fundação ontológica para essa unidade. Esse ser positivo não pode ser o da natureza específica, já que a unidade formal da natureza é completamente diferente daquela da individual, na medida em que a unidade formal da natureza específica é indeterminada e aberta a múltiplas instanciações, ao passo que a unidade da coisa individual é precisamente uma unidade que não está de maneira alguma aberta a múltiplas instanciações. Portanto, deve haver uma entidade individual que funcione como fundamento ontológico da unidade individual”²²².

²¹⁹ Cf. FREITAS, *O Ser e os Seres*.

²²⁰ *Ord.* II, d. 16, q. un, n. 10.

²²¹ *Ord.* II, d. 16, q. un, n. 10.

²²² NOONE, “Universals and Individuation”, p. 119, tradução nossa.

O princípio da individuação está estreitamente ligado com a tese da natureza comum. A natureza comum é o factor específico sobre o qual se apoia a individuação. E o princípio de individuação é o elemento que caracteriza a natureza comum no composto substancial e que a exprime e a concretiza na sua singularidade.

Pergunta: se a natureza comum, ou essência específica, é indiferente tanto à universalidade, como é que deixa a sua indiferença e se encarna na coisa sensível? Isto é possível, segundo Escoto, através de um processo gradual de diferenças que a vão especificando. Para Escoto, cada coisa sensível é constituída, enquanto individualidade, por uma série de formalidades. De tal modo que cada ser sensível compreende uma pluralidade de formalidades que têm valor próprio em cada sujeito individual.

Se, na ordem lógica, a contração se consegue acrescentando diferenças específicas ao conceito universal, até chegar à espécie última, que constitui a diferença característica do indivíduo, na ordem ontológica segue-se um processo semelhante. À natureza comum acrescenta-se uma série de graus metafísicos, ou formalidades descendentes, que se escalonam até terminar no indivíduo: “o singular acrescenta alguma identidade à entidade universal”²²³.

Para Escoto a razão da individuação não se pode pôr nem na matéria, embora seja *signata quantitate*, nem na forma, nem na existência actual nem em algo negativo, antes deve pôr-se numa entidade positiva, entendida como atualização completa do ser substancial²²⁴.

Como já se referiu, Escoto rejeita a noção de matéria desprovida de qualidades, bem como a tese de que a matéria é o princípio de individuação. A matéria, segundo ele, tem propriedades como a quantidade, além de ter, antes dessas propriedades, uma essência própria, mesmo que seja virtualmente impossível ao ser humano saber o que seja essa essência. A matéria pode existir sem forma absolutamente alguma. Matéria e forma são realmente distintas, e está perfeitamente no poder de Deus criar e conservar tanto a forma imaterial como a matéria informe, individuadas, ambas, por si mesmas.

As substâncias materiais atualizadas compõem-se de matéria e forma, neste ponto Escoto concorda com Aristóteles e Tomás de Aquino. Sócrates, por exemplo, é um indivíduo humano composto de matéria individual e de uma forma individual de humanidade. Contudo, Escoto dá uma

²²³ *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 5-6, n. 192 (VII 486): “Singulare addit aliquam entitatem supra entitatem universalis”.

²²⁴ *Ord.* II, d. 3, q. 2, n. 57 (VII 416-7): “necesse est per aliquid positivum intrinsecum, tamquam per rationem propriam, repugnare sibi dividi in partes subjectivas: et illud positivum erit quod dicitur esse per se causa individuationis; quia per individuationem intelligo illam indivisibilitatem sive repugnantiam ad divisibilitatem”.

nova explicação do modo pelo qual a substância individual e a sua matéria são, elas próprias individuadas. Para o dominicano, a forma da humanidade é uma forma individual, porque é a forma humana de Sócrates, e Sócrates é individuado pela sua matéria, a qual, por seu lado é individuada pelo facto de ser designada, ou assinalada, como uma parcela determinada de matéria (*materia signata*). Para o franciscano, inversamente, a forma é, por si só, um indivíduo, de um modo independente da matéria ou da substância de Sócrates. O que individua Sócrates não é a sua forma, nem a sua matéria, mas uma terceira coisa, a que se chama haecceidade. Em todas as coisas há, diz Escoto, uma *entitas individualis*: “Esta entidade não é matéria, nem forma, nem a coisa composta, tanto quanto nenhuma destas é uma natureza; mas é a realidade final do ser que é matéria, ou forma, ou uma coisa composta”²²⁵.

O indivíduo possui uma perfeição mais intensa e uma unidade mais significativa que a espécie ou que a natureza comum. Para Escoto o indivíduo é um ser mais perfeito que a espécie; e na relação indivíduo – espécie prevalece o primeiro sobre o segundo. Não é o indivíduo para a espécie, mas o contrário. Escoto realiza como que uma viagem bidirecional da árvore de Porfírio, de modo que o indeterminado pode ser determinado, por exemplo «animal», descendendo ao determinado pelo que o determina, ou seja «racional» e «homem». E, por outro lado, inversamente, desde o mais concreto determinado passa-se ao mais geral e indeterminado.²²⁶ O indivíduo não é um limite de imperfeição de conhecimento do ser, mas pelo contrário, é a realidade mais perfeita.

Importa, por isso, encontrar uma entidade positiva e caraterizante do ser singular. Tal entidade foi apelidada de *haecceitas*, haecceidade, e apresenta-se como o aperfeiçoamento definitivo da forma substancial.

Haecceidade

Somente existe o indivíduo e tudo o que existe no indivíduo está individualmente ou individualizado, na relação entre natureza comum e singular. Como escreve Santamarta: “Esta última realidade do ente, esta última determinação formal, este princípio que se sobrepõe à entidade do universal, que contrai e limita, que restringe e define a *natura communis* indeterminada dentro dos limites de um indivíduo determinado, que fecha, completa e dá a última determinação numérica à pirâmide das *formalitates*, que se sobrepõe em cada ser; foi chamado pelo próprio Escoto, ou por

²²⁵ KENNY, Anthony, *Filosofia Medieval, Nova história da Filosofia ocidental*, vol. II, Gradiva, Lisboa 2010, pp. 221-226.

²²⁶ Cf. LÁZARO PULIDO, Manuel, “El ser unívoco, profundidad ontológica”, in *Itinerarium* 195 (2009) 423-439.

algum dos seus discípulos imediatos, haecceitas: haecceidade; o ato último que determina a última formalidade, a *ultima realitas individui, entitas positiva per se determinans naturam ad singularitatem* (Met., VII, 13, 19) com a qual fica completamente constituído o indivíduo singular”²²⁷.

Os particulares reais são o acrescento à natureza comum de uma singularidade que contrai essa realidade particularizando-a²²⁸. Por isso, “a determinação quiditativa do ente finito não é um processo de crescente empobrecimento (...) mas é um processo de aperfeiçoamento crescente pelo fato de que ele determina o anteriormente indeterminado”²²⁹. E, neste sentido, “a finitude não deve ser considerada primariamente como carência, mas como o modo de perfeição que um ente consegue alcançar no modo da não-totalidade da entidade”²³⁰.

A solução do problema da individuação que Escoto oferece, implica o reconhecimento no indivíduo de um valor metafísico que a tradição escolástica nunca lhe tinha atribuído. A individualidade é a última perfeição da substância metafísica; constitui a plenitude final de tal substância, isto é, a sua plena atualidade.

O termo «*haecceidade*» diz a diferença última, a perfeição última e a realidade última da forma. Sendo causa de individuação ela não é mais nenhum novo elemento quiditativo formal, mas um novo último modo da realidade de cada coisa que está «sendo» em sentido pleno. É, por isso, uma contração positiva da natureza específica²³¹.

A natureza comum tem uma unidade não numérica, o que quer dizer que pode ser de vários, por isso não é ela a causa da individuação, como já vimos. Duns Escoto chama ao universal extra mental “natureza comum” (*natura communis*) e ao princípio positivo de individuação haecceidade. A natureza comum é comum no que é indiferente para existir em qualquer número de indivíduos, mas tem existência extra mental, apenas nas coisas particulares nas qual existe, e nelas é sempre contraída pela haecceidade. A natureza comum existe em Platão e Sócrates, embora Sócrates seja

²²⁷ SANTAMARTA, “Estrutura del individuo en J. Duns Escoto y Xavier Zubiri”, p. 392.

²²⁸ Cf. *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 42 (VII 410): “Ad confirmationem opinionis patet quod non ita se habet communitas et singularitas ad naturam, sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum, et similiter singularitas, – et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam; sed universalitas non convenit rei ex se. Et ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis, non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura; et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem, necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae superaddit aliquid illi naturae cuius est”.

²²⁹ HONNEFELDER, *João Duns Scotus*, p. 149.

²³⁰ *Idem*, p. 157.

²³¹ Cf. *Idem*, p. 150.

feito indivíduo pela haecceidade de Sócrates e Platão pela haecceidade de Platão, a socratilidade e a platonidade, se quisermos.

Escoto dedica toda a primeira parte da distinção terceira do comentário ao segundo livro das *Sentenças* à questão do princípio da individuação²³²: q. 1: Se a substância material quer por si quer pela sua natureza é individual ou singular; q. 2: Se a substância material é de si individual por alguma coisa positiva e intrínseca; q. 3: Se a substância material é individual por si atualmente existente ou em razão de individuação de outro; q. 4: Se a substância material é individual ou singular pela quantidade; q. 5: Se a substância material é esta e individual pela matéria; q. 6: Se a substância material é individual por alguma por si natural determinada à singularidade. Um dos textos mais significativos para compreender este conceito de haecceidade não problema da individuação, ou seja, aquilo que faz com que um indivíduo seja esse indivíduo não confundível com outros da mesma espécie é:

“Primeiro exponho o que entendo por individuação ou unidade numérica ou singularidade. Não, de facto, pela unidade indeterminada (a qual, seja qual for a forma, diz-se numericamente una), mas a unidade designada (como ‘este’), - de modo que, tal como foi dito, um indivíduo é impossível ser dividido em partes subjectivas e dever ser procurada a razão dessa impossibilidade, também digo que é impossível que um indivíduo não seja ‘este’ pela sua singularidade, e deve procurar-se a causa, não da singularidade em geral mas ‘desta’ designada singularidade em especial, ou seja, na medida em que é determinantemente ‘este’”²³³.

Trata-se da diferença individual, ou identidade individual, que distingue e individualiza na indivisibilidade de outros particulares mas principalmente de todos os outros indivíduos, ou seja, uma realidade que confere unicidade ao que é não só diferente dos outros do mesmo género ou espécie mas de tudo o que é.

²³² Cf. DUNS SCOT, *Le principe d'individuation*, Introduction, traduction et notes par Gérard Sondag, Vrin, Paris 1992. E cf. *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1-6 (VII 391-494): q. 1: *Utrum substantia materialis ex se sive ex natura sua sit individua vel singularis*; q. 2: *Utrum substantia materialis per aliquid positivum intrinsecum sit de se individua*; q. 3: *Utrum substantia materialis per actualement existentia sit individua vel ratio individuandi aliud*; q. 4: *Utrum substantia materialis per quantitatem sit individua vel singularis*; q. 5: *Utrum substantia materialis sit haec et individua per materiam*; q. 6: *Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem per se determinantem naturam ad singularitatem*. Curiosamente esta questão vem a propósito da distinção pessoal dos anjos.

²³³ *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 4, n. 76 (VII 426-7): “primo expono quid intelligo per individuationem sive unitatem numeralem sive singularitatem. Non quidem unitatem indeterminatam (qua quidlibet in specie, dicitur esse unum numero), sed unitatem signatam (ut ‘hanc’), – ita quod, sicut prius dictum est quod individuum impossibile est dividi in partes subiectivas et quaeritur ratio illius impossibilitatis, ita dico quod individuum impossibile est non esse ‘hoc’ signatum hac singularitate, et quaeritur causa non singularitatis in communi sed ‘huius’ singularitatis in speciali, signatae, scilicet ut est ‘haec’ determinate”.

Por isso, ‘indivisão’, ‘unidade numérica’ e ‘singularidade’ a par de ‘indivisibilidade’ e ‘distinção’ são sinónimos. O que divide na diferença específica os indivíduos do mesmo género e espécie é também o que distingue esse mesmo indivíduo na sua diferença específica. E esta distinção não pode deixar de ser algo real, como é real a natureza comum. Trata-se da afirmação das propriedades da coisa na sua identidade específica e inconfundível. Daí que a haecceidade exista na coisa como uma propriedade dela com irredutível particularidade.

Além da matéria e da forma, Escoto afirma que todo o ser finito é composto de uma natureza comum (*natura communis*) indiferente, de si mesma, tanto à universalidade como à singularidade, e de um princípio positivo de individuação que, obrigando-a a sair da sua indiferença, a constitui como esta ou aquela realidade. Este princípio não é a matéria, mas uma entidade positiva (*haecceitas*) que se vem juntar à natureza comum como última determinação (*formalitas vel realitas*).²³⁴ Resumindo, para o Doutor Subtil, a razão da individuação não pode ser nem a matéria, ainda que seja *signata quantitate*, nem a forma, nem a existência actual, nem algo negativo, mas deve antes atribuir-se a algo positivo, entendido como atualização completa do ser substancial. O indivíduo possui uma perfeição mais intensa e uma unidade mais significativa que a espécie ou a natureza comum. Para Escoto o indivíduo é um ser mais perfeito que a espécie e na relação indivíduo-espécie prevalece o primeiro sobre o segundo.

A haecceidade (do latim ‘haec’, ‘isto’) significa literalmente a ‘isteidade’ e resume o único princípio formal de individuação que faz a natureza, que todos os indivíduos da mesma espécie têm em comum, ser este ou aquele indivíduo e não outro. É a última atualidade da forma. No dizer de Gilson, trata-se de uma individuação da especificidade (quididade), mas não pela especificidade, pois é uma individuação na forma mas não pela forma.

No caso do homem, por exemplo, a haecceidade é a coroação da forma humana em virtude da qual não é somente homem, mas este homem, como ser singular e irrepetível.

A haecceidade não deve ser interpretada como uma nova realidade que se acrescenta à forma e que a determinasse de algum modo, mas é a mesma forma substancial na sua última fase de perfeição, ou, se se prefere, à atualização definitiva da matéria, da forma e do composto. A haecceidade é a realidade terminal justa e adequada da riqueza entitativa da forma substancial. O indivíduo é a expressão perfeita da forma substancial e a sua realização completa.

²³⁴ Cf. FREITAS, *João Duns Escoto*, p. 234.

Assim, segundo Escoto, no composto individual entram, pelo menos, seis entidades²³⁵: matéria universal e matéria particular, a forma universal e a forma particular, o composto universal e o composto particular (matéria, forma e composto).

A solução escotista ao problema da individuação supõe o reconhecimento no indivíduo de um valor ontológico desconhecido na tradição escolástica. O indivíduo adquire primazia sobre o universal e o conhecimento do singular é o mais perfeito. Assim se faz frente à sobrevalorização do universal que predomina em Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino e dá-se um passo para a individualidade da filosofia moderna, mas na forma de personalismo, como se pode constatar na antropologia escotista. Note-se, porém, que o denominado individualismo escotista difere muito do individualismo moderno, porque os pressupostos metafísicos e antropológicos são muito diferentes. O individualismo escotista é um personalismo. Para Escoto pessoa é “*intellectualis naturae incommunicabilis existentia*” – existência incommunicável de natureza intelectual. Além disso, Escoto caracteriza a pessoa como *ultima solitudo*: a personalidade exige a *ultima solitudo*, estar livre de qualquer dependência real ou derivada do ser com respeito a outra pessoa.

Conhecimento

Apresentemos brevemente a temática do conhecimento que, não sendo assunto especificamente metafísico, é-lhe inseparável ou mesmo constitutivo se se quer tratar de uma ciência, um conhecimento certo²³⁶. Antes de mais fique claro que “em toda a sua obra, Duns Escoto mostra-se um defensor intransigente da capacidade natural da inteligência humana para conhecer, directa ou indirectamente, tudo quanto pode ser conhecido, isto é, tudo quanto há de inteligível, inclusive o próprio Deus”²³⁷. Ou seja, contra todas as teorias cépticas da possibilidade de conhecimento, o Doutor Subtil afirma o seu optimismo antropológico e as capacidades do homem.

²³⁵ Cf. *Rep. Par.*, II, d. 18, q. 8, n. 8: “sex sunt entitas in composito: materia universallis et materia particularis, forma universalis et forma particularis, compositum universale et compositum individuale”.

²³⁶ MANZANO, Guzmán I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Ed. bilingue: *Cuestiones Cuodlibetales*: Cuestiones XIII y XV, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, qq.1-2; p. 3, qq.2-3, traducción Juan Ortín García y Guzmán I. Manzano, Ed. Espigas, Murcia 2000.

²³⁷ FREITAS, “O conhecimento filosófico de Deus”, p. 335.

A resolução do conhecimento confuso: ente como o primeiro conceito conhecível distintamente

Trata-se aqui da própria possibilidade de conhecimento. Embora seja verdade que o nosso intelecto deve ser movido por objetos materiais não se deve concluir daí que o conceito de ser, assim obtido, seja válido apenas com relação às coisas sensíveis. Procura-se, por isso, um conceito de ser que ultrapasse o ponto de partida, isto é, os objetos:

“No conhecimento intuitivo, o objecto concorre imediatamente com o intelecto como causa parcial para produzir a intelecção intuitiva; embora pois, o objecto cause a espécie, ela não é a causa parcial com o intelecto, com respeito ao conhecimento intuitivo, porque se assim fosse, visto que a espécie pode permanecer quando está ausente, poderia existir um conhecimento intuitivo da coisa, ela mesma ausente, o que é falso; e embora o nosso intelecto possa ter um conhecimento intuitivo do objecto, contudo, ele não ocorre por meio da espécie, mas estando o objecto presente, presente na própria existência”²³⁸.

Do que desta passagem importa reter por agora é a relação da coisa com o conhecimento: o objeto concorre como causa parcial com o intelecto para o processo de conhecimento. Se o objeto é causa parcial, ou co-causa, tem alguma potência ativa tal como o intelecto tem alguma potência passiva, como já ficou dito a propósito do primeiro objeto do nosso conhecimento.

Para o comum dos escolásticos, o ente diz-se de tudo quanto existe ou pode existir em realidade. Simplesmente a noção de ente atinge em Escoto um grau de abstração anteriormente desconhecido. Com efeito, o ente enquanto ente (*ens inquantum ens*) é concebido na sua pura formalidade, independentemente não só de qualquer determinação categorial, mas ainda dos seus modos intrínsecos (finito ou infinito). Equivale, por isso, a entidade pura e diz-se de tudo o que é inteligível em si mesmo. Absolutamente indiferente à natureza das coisas, constitui, por isso mesmo, uma verdadeira noção transcendental.

Por um lado, contra os excessos do iluminismo agostiniano (Henrique de Gand) para o qual Deus constitui objeto primeiro da inteligência e, por outro lado, contra as insuficiências do empirismo aristotélico (Egídio Romano, Godofredo de Fontaines) que propõe como tal a *quidditas rei materialis*, Escoto sustenta, pelo contrário, que o objeto primeiro da inteligência na ordem da

²³⁸ *Lect.* III, d. 14, q. 3, n. 165 (XX 357): “in cogitatione intuitiva obiectum immediate concurrir ut causa partialis cum intellectu ad eliciendum intellectionem intuitivam: licet enim obiectum causet speciem, tamen species non est causa partialis cum intellectu respectu cognitionis intuitivae, quia si sic, cum species possit manere quando res est absens, posset esse cognitio intuitiva de re, ipsa absente, – quod falsum est; et ideo licet intellectus noster posset habere cognitionem intuitivam de obiecto, non tamen per speciem, sed cum obiecto existente, praesent in propria existentia”; também *Ord.* III, d. 14, q. 3, nn. 108-118 (IX 465-471).

adequação ou proporção (*primum in ordine adaequationis*) é o ser enquanto ser. A ele, com efeito, se acha naturalmente ordenada a intencionalidade da inteligência, enquanto só por ele as demais coisas se tornam inteligíveis. Deste modo o ser, precisamente porque incluído em todas as coisas, define o horizonte ou capacidade operativa da inteligência enquanto é ele que fornece o ângulo ou perspectiva de acesso ao vasto panorama da realidade. Graças a ele nenhuma realidade é excluída: por ele se transcende o mundo da experiência e se abre caminho para a metafísica e para o Ser infinito²³⁹.

Pese embora Escoto não ter escrito um tratado específico sobre o conhecimento humano, esta problemática está patente na sua obra, designadamente no comentário ao primeiro livro das *Sentenças*, distinção terceira, parte primeira, onde trata da cognoscibilidade de Deus²⁴⁰. Como já dissemos, o ente é o primeiro objeto do nosso entendimento. Também já se sublinhou a importante relação entre ente possível, ou não ter contradição, com o ente pensável. A isto se acrescenta que “todo o intelecto, por sua natureza, é sobre todo o ente”²⁴¹. E isto de dois modos: o entendimento, *ex ratione sui* ou *ex ratione potentiae* pode chegar ao fundo mesmo do ser de cada ente concreto, e pode chegar ao fundo de todos e cada um dos modos concretos em que se realiza o ser. O que quer dizer que é capaz de intuir, *ex natura sua*, a índole interna de toda a essência *ut haec* do que há. A intuição é a dimensão mais profunda e última da inteligência *ex ratione sui*²⁴², como veremos.

Entre a corrente platónico-agostiniana, que exagera o papel e eficiência da alma no conhecimento, e a corrente aristotélico-tomista, que acentua a passividade das faculdades espirituais em favor da eficiência do objecto, Escoto adopta uma posição própria. O conhecimento resulta da sinergia causal do espírito e do objecto que concorrem, cada um com a sua actividade específica, para a produção de um mesmo efeito. Espírito e objecto encontram-se, deste modo, numa relação de subordinação essencial porque, embora um (espírito) seja relativamente mais perfeito que o outro (objecto), cada um é perfeito e independente na sua esfera, e ambos concorrem necessariamente para a produção do efeito comum. Graças a esta sinergia subordinada, uma causa inferior pode participar ativamente na produção de um efeito superior²⁴³.

O nosso processo de conhecimento é um desenvolvimento ou passagem de um estado de indeterminação a um de determinação. O conhecimento inicial, mas mesmo assim confuso, é chamado *simplex intelligentia* porque recebe apenas alguma coisa, algo, antes de dizer, ou poder

²³⁹ Cf. FREITAS, “João Duns Escoto”, p. 235.

²⁴⁰ *Ord.* I, d. 3, p. 1, qq.1-4 (III 1-172): *De cognoscibilidade Dei*.

²⁴¹ *Ord.* II, d. 3, q. 8, n. 16: “Omnis intellectus, secundum se, est totius entis”.

²⁴² MANZANO, “El ser objeto de nuestra metafísica”, p. 64.

²⁴³ Cf. FREITAS, *O Ser e os Seres*.

dizer, o que é. Neste sentido os conceitos ou juízos aparecem posteriormente ou numa fase posterior da nossa cognição.

Há, efetivamente, no processo de conhecimento, diversos problemas que se prendem com a relação entre cognição sensorial e cognição intelectual, o papel do objeto atingido e a faculdade de intelecção na causalidade natural e necessária e, ainda, a relação entre o intelecto e a sua expressão na linguagem.

No conhecimento confuso aquilo que é experimentado pelos sentidos e apreendido pelo intelecto na sua especificidade de *species specialissima*, isto é, na sua realização plenamente determinada, na natureza específica efetivamente realizada²⁴⁴.

De herança aristotélica e diferentemente das doutrinas platónicas do conhecimento, os medievais afirmavam que nada há no intelecto que não tenha passado pelos sentidos, o que merece algumas considerações e ressalvas. Porque “embora quanto à origem do seu conhecimento, o intelecto esteja dependente dos dados que provêm dos sentidos, a quiddidade da coisa sensível não pode ser o primeiro objeto do intelecto, pois o ente é mais comum do que o sensível – é porque transcende a física, que a metafísica se institui como ciência de direito, ultrapassando os limites da sensibilidade”²⁴⁵. Conhecendo por conceitos, isto é, pensando, a ciência constrói-se esquecendo as singularidades, produzindo conceitos a partir dos objetos captados sensivelmente ou presentes na mente enquanto “fantasmas” que se apresenta ao intelecto como pensável.

A tese, em parte, subscrita por Escoto pelo modo finito e actual como o homem conhece em que a coisa que se conhece é con-causa do conhecimento. A corporeidade, expressão dessa finitude humana, significa em primeiro lugar a necessidade de entender a partir do ente material. Mas por outro lado o entendimento humano, enquanto humano, pode entender as essências imateriais e inteligíveis sem o concurso do corpo, o que será plenamente realizado na visão beatífica, *in patria*.

O entendimento humano é, *secundum se*, um entendimento finito, mas antes de mais humano, à maneira do homem, ou seja, unido a um corpo e, por isso, limitado no seu exercício pela corporeidade e pela representação do real (*fantasma*) e pelo próprio real enquanto intramundano, deste mundo no qual o homem se insere e do qual faz parte. Daí que, o entendimento humano não consiga chegar à *quiditas rei materialis* mas se detenha na *quiditas accidentis sensibilis*, a quiddidade

²⁴⁴ Cf. *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 73 (III 50): “His praeintellectis, primo ponam ordinem originis in cognitione actuali eorum quae concipiuntur confuse, – et quoad hoc dico quod primum actualiter cognitum confuse, est species specialissima, cuius singulare efficacius est fortius primo movet sensum, et hoc, supposito quod sit in debita proportionem praesens sensui”.

²⁴⁵ PARCERIAS, “Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual”, p. 18.

das coisas sensíveis²⁴⁶. A finitude da potência significa que conhecemos sempre abstrativamente e que não possamos intuir plenamente a omnímota inteligibilidade nem do ser *ut entitas* nem da essência que, pela entidade, é. Este modo de conhecer finito decorre da finita condição do homem no seu ser *pro statu isto*²⁴⁷.

A passagem do não-saber ao saber começa com aquilo que Escoto chama de um “conhecimento confuso”²⁴⁸. E entende-se por conhecimento confuso o nosso conhecimento ordinário: “no conhecimento confuso o objeto experienciável pelos sentidos é apreendido primeiramente no contorno de sua *species specialissima*, ou seja, de sua natureza específica plenamente determinada de acordo com a qual exerce sua efectividade (cf. *Ord.* I, d. 3, p.1, q. 1-2, n. 73, III 50)”²⁴⁹.

A inteligência humana está naturalmente ordenada a conhecer o ser na sua totalidade. Só o nada lhe escapa e, precisamente, por não ser. Esta «capacidade nativa» de conhecer tudo o que pode ser conhecido foi profundamente valorizada pelos autores escolásticos e por Escoto em particular.

Neste processo de conhecimento, compreendido como passagem duma potência a ato, para o qual se requer uma causa ativa proporcionada, nem só o objeto considerado em si mesmo nem a potência intelectual são por si suficientes. Mas, tidas como co-causas ambas concorrem juntamente para o ato de conhecer. Na tentativa de compaginar os dois princípios de conhecimento e salvaguardando a dignidade do homem que poderia ficar comprometida numa visão aristotélica que desse mais importância ao objeto e reduzisse o processo de conhecimento do homem a um mero mecanismo registador de factos e acontecimentos, Escoto constrói a sua teoria inovadora das causas

²⁴⁶ Cf. *Quodl.*, XIV, 45: “Contudo, o filósofo que diria que este estado é simplesmente natural ao homem por não ter experimentado nem concluído com razão convincente a experiência de outro estado, afirmaria acaso que o objecto adequado do entendimento humano absolutamente, pela natureza da potência, é a quiddidade dos seres sensíveis, a única que, como se pode perceber, é o adequado neste estado” (*Tamen Philosophus, qui statum istum diceret simpliciter naturalem homini, nec alium expertus erat, nec ratione cogente conclusit, diceret forte illud esse obiectum adaequatum intellectus humani simpliciter ex naturalibus potentiae, quod percepit sibi esse adaequatum pro statu isto*).

²⁴⁷ A propósito do *pro statu isto*, o actual estado do homem, tema que diz mais diretamente à antropologia que à metafísica, mas que em Escoto tem a sua relevância em ambos os campos, escreve ele: “Mas qual é a razão deste estado? Respondo. «status» não parece ser senão outra coisa que a ‘permanência estável’, assinalada pelas leis sapientes” (*Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 187 (III 113): *Sed quae est ratio huius status? Respondeo, «Satus» non videtur esse nisi ‘stabilis permanentia’, firmata legibus sapientiae. Firmatum, est autem illis legibus, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucent in phantasmata, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque hebebit operationem perfectam*).

²⁴⁸ *cognitio confusa*, cf. *Ord.* I, d. 27, q. 1-2, n. 74 (VI 92).

²⁴⁹ HONNEFELDER, *João Duns Scotus*, p. 83.

eficiente parciais. Porém, destas duas causas, a inteligência e o objecto, a principal, a mais ativa, numa palavra, a mais perfeita, é a inteligência, não só porque de sua natureza é mais perfeita do que o objeto material, mas ainda porque o conhecimento depende sobretudo da nossa faculdade²⁵⁰. Aqui o mestre franciscano segue o bispo de Hipona que diz: “Resulta daí claro que tudo quanto conhecemos gera, em nós e juntamente connosco, o conhecimento de si; de facto, o conhecimento nasce de ambos, do cognoscente e do conhecido”²⁵¹.

Abstração e intuição

Um dos aspectos que aqui nos interessa é a possibilidade de um conhecimento indiferente à existência actual do conhecido²⁵².

A diferença entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrativo também pode ser explicada como uma diferença dos tipos de relação entre o objeto e a faculdade. Em *Quodl.*, XIV, n. 10²⁵³ Escoto diferencia os dois tipos de conhecimento pelos tipos de presença do objecto: inteligência dos simples e inteligência dos compostos ou a operação de compor e dividir os objetos entendidos, sendo a primeira pela presença e a segunda pela representação na ausência. Todavia, é sempre necessária a presença do objeto para a produção do conhecimento, pois o intelecto humano é finito e não pode ser causa total do conhecimento. Ambos são atos simples de apreensão, anteriores ao juízo e ao discurso. Assim se pode entender Escoto quando afirma:

“O primeiro chamo ‘abstrativo’ – que é da própria quiddidade, enquanto abstrai da actual existência e não existência. O segundo, a saber, que é da quiddidade da coisa segundo a sua existência actual (ou que é da coisa presente segundo tal existência) chamo de ‘intelecção intuitiva’, não enquanto intuitiva se distingue de ‘discursiva’ (assim também

²⁵⁰ FREITAS, “O conhecimento na escola franciscana”, p. 288.

²⁵¹ *De Trinit.*, IX.12.18.

²⁵² Os textos de Escoto mais importantes para esta temática são vários, designadamente: *Ord.* II, d. 3, p. 2, q. 2, n. 318-321 (VII, 552); *Ord.* IV, d. 45, q. 2, n. 12; *Quodl.* VI; *Quodl.* XIII, n. 8 ss, [n.9: “Sem conhecimento actual não há em nós um querer actual da vontade” (sine actuali cognitione non est in nobis actuale vele voluntatis)] *Quodl.* XIV, n. 10ss: “o intelecto, segundo o Filósofo, *De Anima* III [c.6 430a26-28] tem dupla operação, a saber, inteligência das coisas simples (intelligentiam simplicium) e inteligência dos compostos (intelligentiam compositorum), isto é, compor e dividir os objetos entendidos; a primeira pode ser sem a segunda, mas não o inverso” [Abstraindo o conhecimento de um ente singular, pode conhecer o ente em si (...) 13. Digo brevemente que todo o transcendente por abstracção da criatura conhecida pode ser entendido na sua diferença. (Potest enim ex cognitione huius entis abstrahendo, cognoscere ens secundum se (...) 13 Breviter, dico quod quodcumque transcendens per abstractionem a creatura cognita, potest in sua indifferentia intelligi”)] e *QQDe Anima*, 21.

²⁵³ “Intellectus, secundum Philosophum III *De Anima* habet duplicem operationem, scilicet intelligentia simplicium et intelligentiam compositorum, scilicet componere et dividere intellecta; et prima potest esse sine secunda, et non sic e inverso”.

alguma [intelecção] abstrativa é intuitiva) mas simplesmente ‘intuitiva’, do modo pelo qual dizemos intuir a coisa como ela é em si”²⁵⁴.

Distinguindo esses dois atos do intelecto esclarece ainda Duns Escoto quanto ao modo como o objeto ativa a potência intelectiva: um ato abstrativo e um intuitivo diferem em espécie, porque há uma coisa diferente que produz o movimento em cada caso. No primeiro, há uma espécie que é semelhante ao objeto que produz o movimento, no segundo o objeto presente produz por si mesmo o movimento²⁵⁵.

A análise do conhecimento abstrativo e intuitivo é particularmente importante para o ato beatífico. A visão beatífica, aquilo a que S. Paulo chama a visão “face a face” (1Cor 13, 12) não se pode dar na ausência do objecto. A visão beatífica, ou a intelecção intuitiva, própria ou habitual dos anjos, ainda que possível para nós, como promessa, não é o modo habitual, nas nossas atuais circunstâncias, de conhecer. Mais, o “ato beatífico do intelecto não pode ser de intelecção abstrativa, tem de ser intuitivo. (...) A beatitude nunca se dá a não ser que o objeto beatífico seja imediatamente alcançado e em si mesmo”. E continua Escoto: “o ato beatífico do intelecto não pode ser o conhecimento abstrativo, tem de ser necessariamente intuitivo. (...) A bem aventurança nunca se alcança se não se capta imediatamente o objeto beatífico; e tal captação é a intelecção intuitiva, que alguns chamam com acerto visão face-a-face, apoiando-se nas palavras do Apóstolo (2Cor 1, 13)”²⁵⁶.

Não é possível que se frua ordenadamente da pessoa divina não gozando da essência, porque a pessoa inclui a essência. O conhecimento da pessoa divina é um conhecimento intuitivo. O conhecimento da essência é um conhecimento abstrativo. Não é possível ter um conhecimento intuitivo não tendo um conhecimento abstrativo. Para haver um conhecimento intuitivo tem de haver um conhecimento abstrativo pelo que é absolutamente impossível que um compreensor frua da essência divina não gozando da pessoa.

²⁵⁴ *Ord.* II, d. 3, p. 2, q. 2, n. 321 (VII 553): “Et ut brevibus utar verbis, primam voco ‘abstractivam’ – quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahit ab actuali existentia et non existentia. Secundam, scilicet quae est quiditatis rei secundum eius existentiam actualem (vel quae est rei praesentis secundum talem existentiam) voco ‘intellectionem intuitivam’: non prout ‘intuitiva’ distinguitur contra discursivam (sic enim aliqua ‘abstractiva’ est intuitiva), sed simpliciter ‘intuitivam’, eo modo quo dicimur intueri rem sicut est in se”.

²⁵⁵ Cf. *Ord.* IV, d. 49, q. 12, n. 6.

²⁵⁶ *Quodl.* VI, n. 20: “Actus beatificus intellectus non potest esse cognition abstractiva, sed necessario intuitiva, quia abstractiva est aequae existentis et non existentis, et sic beatitudo potest esse in objecto et non existente, quod est impossibile; abstractiva etiam posset haberi, licet objectum non attingatur in se, sed in similitudine; beatitudo autem numquam habetur nisi ipsum objectum beatificum immediate in se attingatur, et hoc est quod aliqui vocant, et bene, ipsam intellectionem intuitivam visionem facialem; et accipitur ab Apostolo I ad Cor. 12: «Videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem»”.

Abstração

A abstração é a maneira de todo o entendimento finito entender e isto por ser finito. Todo o entendimento finito tem a necessidade de entender por abstração pois é incapaz, pela sua finitude, de compreender a inteligibilidade total da coisa.

Em termos gerais entende-se abstração como o ato de tirar o que é inteligível da coisa sensível, ficando o comum, enquanto comum ou enquanto partilhado por mais do que um, não podendo ser concebido sob a razão da unidade numérica, isto é do singular.

De um modo suficientemente claro afirma Escoto:

“Prova da maior baseada na distinção entre conhecimento intuitivo e abstractivo. A prova da maior funda-se na perfeição do acto beatífico. Para melhor entender, distinguem-se dois actos do intelecto, e isto falando acerca da simples apreensão ou intelecção de simples objecto; um é indiferente a quer o objecto existente ou não existente, e indiferente também ao objecto não estar presente realmente ou realmente presente. Este acto frequentemente o experimentamos em nós, porque entendemos igualmente universais e quiddidades das coisas, quer tenham pela natureza da coisa existência extramental em algum objecto, quer não, ou também quer presente ou ausente. E também isto se prova a posteriori, porque ciência de conclusões ou princípios do intelecto permanecem no intelecto com a coisa existente e não existente, presente ou ausente; em ambos os casos pode ter actos de entendimento de conclusão e inteligência de princípios; então, em ambos pode ter intelecção extrema deles os quais dependem do entendimento complexo das conclusões ou princípios; este acto de entendimento, que podemos chamar de científico, porque provém e recebe do conhecimento de conclusões e do entendimento de princípios pode propriamente dizer-se abstractivo, quando abstrai do objecto existente ou não existente, presente ou ausente”²⁵⁷.

²⁵⁷ *Quodl.*, VI, n. 18: “Probatur haec maior distinguendo de intellectione abstractive et intuitive – Maior probatur ex perfectione actus beatifici, qui, ut melius capiatur, distinguitur de duplici actu intellectus, et hoc loquendo de simplici apprehensionem sive intellectione obiecti simplicis; unus indifferenter potest esse respectu obiecti existentis et non existentis, et indifferenter etiam respectu obiecti non realiter praesentis sicut et realiter praesentis; istum actum frequenter experimur in nobis, quia universalia sive quidditates rerum intelligimus aequae, sive habeant ex natura rei esse extra in aliquot supposito sive non, et ita praesentia et absentia. Et etiam hoc probatur a posteriori, quia scientia conclusionis vel intellectus principia aequae in intellectu manet re existente et non existente, praesente vel absente; et aequae potest haberi actus sciendiconclusionem et intelligendi principium; ergo aequae potest haberi intellectionem extremam illius, a quo dependet illud intelligere complexum conclusionis vel principia; iste actus intelligendi, qui scientificus dici potest, quia praevius et requisitus ad scire conclusionis et ad intelligere principium potest satis proprie dici abstractivus, quia abstrahit obiectum ab existentia et non existentia, praesentia et absentia”.

O conhecimento abstrativo apreende o ente não naquilo que é contingente, aquilo que está dentro de nós como atualmente existente, mas a quiddidade possível, a natureza comum de uma determinada espécie e, por isso, algo necessário para que isso seja aquilo que é. À apreensão simples e puramente inteligível do que é comum contrapõem-se a apreensão da coisa na sua unidade numérica, o singular, como *species specialissima*, de forma confusa e de forma natural. Da passagem de um conhecimento ao outro, ou melhor, da apreensão do singular de forma natural, imediata e confusa, ao conhecimento conceptual do partilhado por mais do que um e, por isso, comum, opera uma representação do determinável enquanto possível de ser pensado na espécie inteligível.

O conhecimento abstrativo é possível onde o objeto não seja alcançado em si mas apenas por alguma semelhança (cf. *Quodl.*, VI, n. 20). Sendo o conhecimento abstrativo tanto do existente como do não existente, pode dar-se ainda que o objeto não esteja captado em si, mas só na sua semelhança²⁵⁸.

A abstração é descrita por Escoto como um conhecimento que diz respeito à quiddidade, isto é, àquilo que a coisa é (*quod quid est*) abstraída a existência ou não existência dessa mesma coisa²⁵⁹. Pela abstração uma coisa é conhecida como universal por meio de uma espécie inteligível, dado que o intelecto, movido pela espécie, torna-se semelhante à coisa representada como algo indiferente à existência ou à presença real e actual. A abstração é um conhecimento que estando relacionado com a apreensão simples do universal, permite o conhecimento de proposições, princípios, conclusões, silogismos, ou seja, permite o conhecimento científico. Esta espécie inteligível é o ente de razão que Duns Escoto denomina «ser diminuto» (*ens diminuto*). Na sua teoria do conhecimento o Doutor Subtil utiliza a mesma terminologia da escolástica clássica (espécie, singular, ente, etc.) mas, quando se refere ao processo de conhecimento, reduz estes conceitos à homogeneidade lógica do seu ser no intelecto, do seu ser objectivo. Se na tradição aristotélica a diversidade de planos é inerente à natureza dos atos cognitivos, já que este é essencialmente um movimento cujo modo de ser depende da consciência viva, para Escoto todo o conteúdo do intelecto possui por si um ser peculiar, um ser objecto, diminuto em relação ao ser simplesmente, mas igualmente real, ao menos no conhecimento. O *ens diminutum* está longe do ser simplesmente, mas possui uma réstia de verdade pelo princípio de correspondência entre o ser objeto e o ser real.

²⁵⁸ Cf. *Quodl.*, VI, n.20: “Abstractiva etiam posset haberi, licet obiectum non attingatur in se, sed in similitudine”.

²⁵⁹ *Ord.*, II, d. 3, p. 2, q. 2, n. 321 (VII 553): “«abstractiva», – quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahit ab actuali exsistentia et non-exsistentia”.

De facto, o ente possui uma dupla existência, ou seja, quanto à natureza, realmente existente, e quanto à razão; quanto à natureza como tal, ou por si, não depende do intelecto para existir. Por eles o homem, ainda que em estado decaído, este em que agora nos encontramos atualmente, tem a garantia de que aos objetos do pensamento, quando pensados adequadamente, corresponde uma entidade real. Ao ter esta realidade, o ente diminuto funciona como causa eficiente na ordem cognitiva e pode ser objeto na elaboração da ciência.

O conhecimento abstrativo é condição de possibilidade da ciência na medida em que ele capta do objeto o que é permanente, ou independente da contingência das coisas: “Ele não capta a coisa existente em sua plenitude existencial, como o conhecimento intuitivo, mas capta aquilo que há de permanente e necessário nas coisas, isto é, suas quididades (naturezas, essências, formas)”²⁶⁰.

O intelecto abstrativo capta o objeto mas não como existente. Por exemplo, quando conhecemos um objeto sem a sua existência actual. No que toca à relação entre o objeto e a faculdade de conhecer, no conhecimento abstrativo essa relação é real potencialmente mas não actual, é indiferente em relação tanto à existência quanto à presença do objecto, por exemplo quando inteligimos os universais, o resultado de um conhecimento silogístico ou princípio de demonstração. Por isso, o objeto está presente através de uma representação, de um representante (cf. *Quodl.*, XIV, n. 10). Por isso, o conhecimento abstrativo é o conhecimento da quididade, capta a quididade de uma coisa sem a existência actual.

Intuição

Por seu turno, a intuição enquanto conhecimento contraposto ao conhecimento abstrativo e conhecimento da entidade da essência de modo infinito em todos os sentidos só será própria do entendimento divino, ou, como diz Escoto: “nenhuma potência tem um objeto não abstraído a não ser o intelecto divino”²⁶¹. Uma intuição perfeita do concreto presente a si que abarque a inteligibilidade total desse mesmo concreto é impossível ao homem pela característica finita do seu intelecto. *Intuitio* tem as suas raízes etimológicas no verbo latino *intueri* que se pode traduzir por observar ou olhar. Pela intuição o intelecto conhece algo ao ser movido por esse algo enquanto alguma coisa realmente existente e presente efetivamente. É, por isso, uma apreensão simples que atinge o seu objeto enquanto existente e realmente presente. Neste sentido, o conhecimento intuitivo, na ordem absoluta, precede o conhecimento abstrativo, ou seja, a intuição funda e dirige a

²⁶⁰ CEZAR, Cesar Ribas, *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1996, p. 21.

²⁶¹ *Ord.* II, d. 24, q. un., n. 6 (XIII 183): “Nulla potentia habet obiectum non abstractum, nisi divinus intellectus”.

abstração. Porém, por ser um particular conhecimento intuitivo não pode fundar a ciência pois lida com um singular concreto e não com um universal.

O objeto da intuição é a coisa na sua existência plena não captado por meio de um representante. O conhecimento intuitivo não deve ser identificado com a apreensão simples. Capta o objeto na sua existência actual. Por isso, é impossível um conhecimento intuitivo de algo não existente²⁶². Captando o objeto na sua existência, a intuição do ente comporta a percepção que é o conhecimento imediato do ente enquanto existente e singular e, portanto, não se pode ter primariamente um entendimento do ente em geral ou a essência abstracta do ente. A formação do conceito de ente faz-se sobre a base da percepção do ente concreto.

Há uma argumentação teológica para o conhecimento intuitivo que é a visão beatífica que não pode captar o seu objeto sem a sua existência actual, ou seja, a visão beatífica não pode ser um conhecimento abstrativo, pois dá-se na presença daquele que é visto e não se pode dar sem ela. Salvaguarda-se a possibilidade ou a capacidade do intelecto humano ter um conhecimento intuitivo ainda que, no estado actual, não seja esse o modo habitual de conhecer.

O conhecimento mais perfeito é aquele que não tem mediação, ou seja, é um conhecimento direto ao intelecto. Sendo também um conhecimento que não se pode perder. Por isso, “o conhecimento intuitivo tem como razão formal motiva a coisa em sua existência, o conhecimento abstrativo, por sua vez, tem como razão formal motiva algo em que a coisa possui «ser cognoscível»”²⁶³.

O conhecimento intuitivo é um conhecimento sensível, por uma espécie sensível, de alguma coisa realmente presente. Tal modo de conhecimento intuitivo de algo realmente presente por uma espécie sensível só é possível de obter por via dos sentidos externos. Porém, no conhecimento sensitivo a intuição é somente um conhecimento inicial a partir do qual se pode chegar a outro nível de conhecimento.

Importa perguntar se para Escoto é possível um conhecimento intuitivo perfeito nas atuais condições do homem, quer seja por estar ligado ao corpo, quer seja por estar sujeito à temporalidade e, por conseguinte, à contingência, quer seja como herdeiro do pecado adâmico. Respondendo à questão, parece-nos daqui poder concluir que todo o conhecimento intuitivo sujeito ao tempo passado ou futuro, isto é, não absolutamente presente, é um conhecimento intuitivo

²⁶² Report. III, d. 14, q. 3, n. 12: “contradictio est igitur quod sit cognitio intuitiva in genere proprio, et quod res non sit” (Portanto, é contraditório que haja um conhecimento intuitivo, no seu sentido próprio, e que a coisa não exista).

²⁶³ CEZAR, *O conhecimento abstrativo*, p. 14.

imperfeito: “falando, porém, sobre outra cognição, isto é, da intuitiva, que versa sobre a natureza e o singular enquanto concerne ao actual existente, digo que ele é ou perfeita, que é sobre o objeto como existente presencialmente, ou imperfeita como é a opinião sobre o futuro ou a memória do passado”²⁶⁴. Assim, podemos dizer que a intelecção intuitiva é mais perfeita que a intelecção abstrativa.

Outra problemática medieval que merece de Duns Escoto particular atenção é a do conhecimento do singular. Se o bem está para a vontade como a verdade está para o intelecto, assim como o particular está para os sentidos e o universal para o intelecto, e nem um nem outro, ou seja, a vontade e o intelecto, se detêm em aspectos particulares de bondade ou verdade, mas a vontade e a inteligência almejam pelo absoluto de Bem e Verdade, a pergunta pelo conhecimento dos particulares tem natural cabimento.

Duns Escoto aceita que o homem seja capaz, por sua natureza, de conhecer os seres singulares na sua singularidade e baseia este optimismo na correspondência entre inteligibilidade e entidade, em que a singularidade mais não é do que a entidade atualizada na sua máxima expressão, como vimos ao tratar da haecceidade. Por isso, “conhecer alguma coisa sem a sua singularidade equivale a conhecê-la apenas parcialmente. Mas conhecê-la como singular significa conhecê-la na sua totalidade, isto é, juntamente na sua essência e na sua singularidade”²⁶⁵. Porém, dado o estado actual do homem, podemos apenas conhecer imediata e intuitivamente a existência do singular mas não conhecemos imediatamente e por si a singularidade do indivíduo, conhecemos a singularidade que faz de um indivíduo um ser único e singular com propriedades de existência como a unidade numérica, a subsistência e a incomunicabilidade. Aqui se liga a perfeição que Escoto confere à realização do singular na coisa concreta, ordem do ser, com a perfeição possível do conhecimento do indivíduo na sua particularidade, a ordem do conhecer.

Antes de avançarmos sobre os modos e possibilidade de conhecer a Deus e os seus atributos, importa retomar a problemática contemporânea de Escoto sobre a metafísica, designadamente quanto ao ter ou não a Deus como objeto primeiro. Independentemente das diferentes subscrições que autores cristãos fizeram das distintas teses, podemos remontar, como Escoto o faz, às posições opostas entre Averróis e Avicena. O primeiro argumenta que Deus é estudado na metafísica porque a sua existência não é provada na metafísica mas na física, ou na filosofia da natureza. De facto,

²⁶⁴ *Ord. III.*, d. 14, q. 3, n. 11 (XX 467) “Loquendo autem de alia cognitione, scilicet intuitiva, quae est de natura vel singular ut concernit actualement existentiam, dico quod illa est vel perfecta, qualis est obiecto ut existens est praesentialiter, – vel imperfecta, qualis est opinio de futuro vel memoria de praeterito”.

²⁶⁵ FREITAS, *O ser e os Seres*, p. 411.

nenhuma ciência prova a existência do seu objecto, é-lhe dado como evidente. Por outro lado, Avicena afirma que Deus não é estudado na metafísica porque ela prova a existência de Deus e nenhuma ciência pode provar a existência do objeto que estuda. Por isso, para este comentador, o objeto próprio da metafísica é o ser enquanto ser e as suas características, enquanto para Averróis é propriamente Deus. Como já vimos, a opção do Doutor Subtil quanto ao objeto primeiro da ciência metafísica é, na linha de Avicena, o ente enquanto tal. Vimos também que esta ciência, pela sua máxima abrangência, servia para fundamentar um discurso lógico e consistente da ciência da teologia, com o precioso apoio no conceito unívoco de ente anterior a todas as categorias e prévio a todas as distinções modais, principalmente a de finito e infinito.

Mais, como nota Costa Freitas: “as razões alegadas pelos ontologistas em favor de Deus, o qual, por ser primeiro na ordem ontológica seria também o primeiro na ordem lógico-gnosiológica, contradizem a experiência que não nos possibilita nenhuma visão directa e imediata de Deus. Aqueles que sustentam que esse objeto seria a essência da realidade material, baseiam-se na proporção que deve existir entre a potência e o respectivo objecto”²⁶⁶. Um dos aspectos incontornáveis da metafísica de Escoto são as suas provas da existência de Deus a par da possibilidade do homem O conhecer. Como já afirmámos, Deus não será naturalmente conhecível por nós a não ser que o ente seja unívoco ao criado e o increado:

“Portanto, em primeiro lugar, digo que não apenas pode haver naturalmente um conceito no qual Deus possa ser concebido como que acidentalmente, como, por exemplo, através de um atributo, mas também algum conceito no qual Deus seja concebido por si e quiditativamente”²⁶⁷.

De facto, como também afirma Tomás de Aquino, “o próprio Deus não é nenhuma das coisas que por ele foram causadas, não por algum defeito dele mas porque as supera”²⁶⁸. Ou seja, o ser divino está para além não só das coisas mas da própria ideia que d’Ele se tenha como realidade transcendente. Se por sua natureza o nosso conhecimento começa com as realidades materiais e daí se abre ao conhecimento do seu objeto próprio que é, como já vimos, o ente enquanto tal, univocamente considerado, também se dispõe ao conhecimento do ente infinito incluído na noção de ente. Nesta univocidade, que torna possível um discurso sobre Deus na abertura à revelação, pois

²⁶⁶ FREITAS, “O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto”, p. 249.

²⁶⁷ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2 (III 16): “Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed aliquis conceptus in quo per se quiditative concipiatur Deus”.

²⁶⁸ *STh* I, q. 12, a. 12: “Ipse Deus non sit aliquid eorum quae ab eo causantur, non propter eius defectum, sed quia superexcedit”.

“sem o conceito unívoco do ser não seria possível a teologia”, e este é o conhecimento mais perfeito possível que se pode ter da deidade pela razão:

“digo que nós concebemos Deus não apenas num conceito análogo aos conceitos das criaturas – que seria totalmente diferente conforme fosse atribuído ao finito ou ao infinito –, mas também em algum conceito unívoco a ele e às criaturas”²⁶⁹.

Mas por força de um raciocínio lógico e coerente Escoto faz a demonstração da existência de Deus como Ser primeiro na ordem da eficiência, na ordem da finalidade, na ordem da eminência, e a consequente possibilidade de conhecer um ser com tais atributos. O corolário das provas da existência de um ser primeiro nas três ordens (eficiência, finalidade e eminência) é a demonstração de um Primeiro Princípio Infinito que valida a afirmação “Deus é”, segundo a infinitude radical aplicada ao próprio Ser. Dependendo especialmente da ideia transcendente de ser, o nosso conhecimento de Deus é possível, tanto quanto. Aqui se salvaguarda quer a capacidade humana de conhecer quer a transcendência divina irreduzível a conceitos sendo o mais perfeito e mais simples possível se de aplicar naturalmente a Deus o de Ser Infinito. Isto porque além do mais, Deus não é um dado de evidência imediata, é necessário demonstrar a sua existência, um trabalho que compete à metafísica conjugando os conceitos compostos de ser e de infinito.

Importa ter presente que Escoto sempre teve um interesse particular em formular uma sólida prova metafísica da existência de Deus. As provas baseadas num conceito análogo não poderiam permitir validamente demonstrar que a proposição “Deus é” seja legítima. O uso da analogia, para Escoto, seria inválido por violar as leis do silogismo que estaria refém da finitude, da contingência, dado que radica no mundo finito e contingente.

Unicamente o ser infinito é ato puro sem potencialidades nem determinabilidades na ordem do ser. Todos os outros seres estão privados de algum grau de atualidade, enquanto o ser infinito é absolutamente necessário, pois possui em si a plenitude da existência, ao contrário dos seres finitos que a recebem de outrem. Esta é a primeira e fundamental distinção no modo de ser que Escoto identifica: a disjuntiva finito e infinito, tendo anteriormente demonstrado que a infinitude não repugna ao ser.

Partindo da afirmação aristotélica “todo o homem por natureza deseja conhecer”, e prova disso, segundo o Filósofo, é o deleite dos sentidos, Duns Escoto analisa e apresenta a sua

²⁶⁹ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26 (III 18): “dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae”.

compreensão da ciência metafísica e o uso que lhe pode dar para progredir no conhecimento da verdade.

Quem deseja conhecer deseja conhecer maximamente com certeza, que deriva da imaterialidade do conhecimento, e variedade que corresponde às infinitas coisas existentes. Este desejo é quanto à perfeição da forma e da operação que no homem é conhecer como operação própria, por isso, o desejo de conhecer é o desejo de união com o seu princípio. Também o desejo de conhecer quanto à operação própria do homem é uma ciência de máximos, com certeza e variedade, acerca do maximamente conhecível que são as coisas comuníssimas. É, assim, necessária uma ciência com o conhecimento com maior certeza dos princípios e causas. Tal ciência é a metafísica.

É ciência primeira quanto à causa final, o fim dela, que é o conhecimento teórico acerca da existência real e das mais altas causas e das substâncias separadas. Tal conhecimento é a contemplação que equivale, segundo Aristóteles, à nossa felicidade, donde a ser verdade que todo o homem deseja conhecer também é verdade que todo o homem deseja ser feliz, segundo a máxima felicidade possível. Mais ainda, tal ciência é causa final em si mesma; não se ordena a outras como seu fim, mas tem fim nela própria. E, por isso, tem maior dignidade e nobreza que qualquer outra ciência. O mesmo se pode dizer da felicidade que é por si, quanto à causa final, e não por outrem como instrumental.

Quanto ao modo, a causa formal, ela progride por divisão, definição e reunião que são os atos do intelecto. Sobre o modo como ela avança há uma diferença da metafísica como tal e da metafísica quanto a nós, pela fraqueza do nosso intelecto no estado actual, que se move do sensível ao material, do ignorado ao conhecido, apenas Deus, Ser Infinito, tem esta ciência em grau máximo pelas características do seu modo e intensidade de ser e de conhecer. Porém este modo de Deus conhecer Ele não o guarda para si mas, de forma bondosa, por causa de uma bondade a que não convém o ciúme, é-nos dada também a nós, pois Deus quer partilhar com o homem este conhecimento e outras perfeições.

Quanto ao objeto da ciência metafísica, diz Duns Escoto, que é a causa efetiva, aquilo que atualiza a potência do conhecimento. Assim como o bem é para a vontade assim o objeto inteligível é para o conhecimento, a potência intelectual. O intelecto é entendido como uma potência passiva, movida por outrem e incapaz de se auto mover por si mesmo, e é ativada pelo objeto que pode ser conhecido, ou seja, tudo aquilo que é porque tudo aquilo que é tem a potencialidade de ser conhecido. Esse conhecimento que para a sua perfeição tem de estar para lá dos sentidos e do particular é tanto mais perfeito quanto mais universal ou comuníssimo, pois o mais perfeito na ordem do conhecimento está para lá do físico e são os transcendentais, ainda que isto possa parecer

que desdiga a máxima dignidade do concreto pela sua máxima realização no indivíduo, ou que o ser realmente existente seja melhor que o apenas possível ou existente como diminuído em ente de razão ou produto da abstração.

O Doutor Subtil troca o termo “sujeito” da ciência pelo de “objecto” que é primeiramente conhecido de forma confusa e posteriormente de forma distinta e que dá razão de ser à potência, enquanto causa material, sobre o qual se debruça. Por isso, o sujeito de uma ciência, que em inglês se designa *subject* é melhor entendido por objeto ou assunto, sublinhando-se também o sujeito fazedor de uma ciência com um determinante papel ativo na construção do saber.

Demonstrada a necessidade da ciência metafísica por conveniência com o sujeito conhecedor e com a coisa a conhecer, prova-se o objeto transcendente por nem tudo se reduzir, ou dizer-se somente, do género e da quantidade. A gradatividade do real não é descritível apenas em quantificações que não dizem cabalmente a variação ou diferentes modalidades de ser, também no ser numericamente uno. Como se pode quantificar o bem, o belo, verdadeiro, sábio ou prudente? Certamente não da mesma maneira que o pesado, alto, finito. Há, efetivamente, uma diferença qualitativa que se diz em graus e modos de intensidade ou modalidade na qual as coisas numericamente distintas se podem comparar no não quantificável na ordem da perfeição.

III. Parte:

FRUIÇÃO E METAFÍSICA

Nesta terceira e última parte trataremos temas onde, parece-nos, os pressupostos metafísicos se conjugam com a fruição. São eles: a beatitude, as paixões, paixões e corpo, conhecimento e ação e o paradoxo da vontade.

Importa, desde logo, justificar os temas e a relação que neles se dá entre fruição e metafísica. Quanto ao primeiro, é por demais óbvio, depois do que se viu quanto ao fim da fruição; no segundo e terceiro queremos deixar explícito o que se tratará no quarto, a saber, que a fruição se relaciona com a vontade como ato deliberado livre, não de natureza. Levando estas teses ao limite somos confrontados com a possibilidade de um não querer a beatitude, o que em Deus é o seu modo de ser e em nós a causa final. O que justificará a sua relação com a metafísica é que o tratamento destas questões se coloca na máxima abstração, recuando, tanto quanto possível, e recusando uma abordagem casuística ou moralizante. Contudo, um certo modo “fenomenológico” de tratar as questões complementa a sua abordagem: parte da realidade, eleva-se no pensamento e volta à realidade com a força de uma proposta de transformação e enobrecimento. Independentemente deste ou daquele modo como as coisas acontecem, abstraindo o mais possível, há um modo pragmático, diríamos incarnado, como elas são tratadas e um fundo prático donde a problemática emerge e para o qual retorna.

Os temas da pessoa, da vontade e do fim (sujeito, exercício da faculdade e objeto da fruição) entrecruzam-se com os princípios metafísicos do ente e da caridade, os quais fazem também que a teologia seja uma ciência prática. Somos, por isso, levados a pensar que seja a fruição a chave hermenêutica que impede que a metafísica fique suspensa num olimpo do pensamento alheado da realidade do próprio homem, sem razões para grandes perguntas vitais, como são a identidade pessoal, fatalismo, tempo, Deus, ser e nada, livre arbítrio, determinismo, universais, possibilidade e necessidade.

A – Beatitude

Vejamos agora um importante tema relacionado necessariamente com a fruição: a beatitude ou felicidade. Este tema tem para Duns Escoto, como para a maioria dos autores medievais, uma particular importância. Tomás de Aquino, por exemplo, ao colocá-la no frontispício

do seu tratamento sobre os atos do homem na *Summa* (*STh* I-II, q. 1-5) marca a orientação definitiva do ser humano e o critério de toda uma ética que se orienta na busca desse fim maximamente desejado. O tema, porém, não é novo e foi largamente debatido na antiguidade clássica e teve em Agostinho um desenvolvimento em clave cristã que se tornou para os autores posteriores incontornável. Prevalece em todos eles que o homem, por natureza, deseja ser feliz e que essa felicidade, ainda que possível no presente estado, só é definitiva e estavelmente alcançado na eternidade, na fonte máxima dessa felicidade almejada.

Entende-se por felicidade aquele bem que exclui qualquer tipo de defeito, imperfeição, deficiência ou falta e, por isso, é perfeito e completo. Tal felicidade tem o carácter das coisas últimas que exclui qualquer tipo de dependência ou ordenação a outra coisa mais completa que não ela própria. Ela vale por si mesma e não como intermédio para outra ou em função de algo maior. Esta felicidade prende-se com o bem, objeto da vontade, com a sua posse e com a ausência de qualquer tipo de mal que é um defeito ou uma falha no bem devido.

Para Escoto o homem, a nossa vontade, aspira à felicidade de modo instintivo, necessário, incessantemente, intensamente e em concreto. O modo necessário diz a inclinação da natureza à sua perfeição e se se remover esta inclinação remove-se a própria natureza, pois a felicidade não é outra coisa que a inclinação da natureza à sua perfeição ou máxima realização. O modo como a vontade se inclina à sua perfeição é intenso, ou seja, é constante e permanente, numa palavra, é constitutivo.

Mais ainda, a vontade aspira à perfeição de um modo concreto e real nas coisas concretas que a aperfeiçoam. Esta perfeição é maior nas coisas concretas que nas abstractas ou genéricas que são fruto e objeto do intelecto e da especulação. A felicidade efetiva é maior do que a genérica ou não “encarnada”. Pelo que seria impossível não aspirar a essa felicidade em concreto. Aqui está patente uma linha franciscana e escotista da metafísica que defende a preponderância ontológica do real face ao abstracto. De facto, para estes autores, e seguindo uma longa tradição, o concreto, o que existe na realidade, é melhor do que aquilo que existe apenas na mente, porque a existência concreta e real confere maior peso que ao simplesmente pensado. Em termos anselmianos o que existe na realidade é maior que o pensado tal como o objeto é maior que o conceito, a coisa é maior que a ideia que dela se possa exprimir.

Neste ponto do desenvolvimento da questão da fruição e da sua relação com a felicidade, e é bom recordar que estamos na primeira distinção do comentário ao primeiro livro das *Sentenças*, tem contornos de análise dos princípios gerais prévia ao tratamento dos casos particulares, ou seja, é uma verdadeira abordagem filosófica pelos princípios, uma abordagem metafísica, prévia e para além das realizações factuais.

Nessa busca pelo concreto a vontade tende necessariamente à felicidade concreta que a perfeição e à qual necessariamente se conforma. Isto não invalida, contudo, que o intelecto procure e tenha como fim uma felicidade em abstracto, desejando-a com a mesma força que a vontade deseja a felicidade concreta. Com isto não se quer dizer que a vontade aspire somente à felicidade concreta, ela deseja uma e outra, a concreta e a abstracta, mas desejando a maior deseja mais a concreta por ser mais perfeita.

Retomando a relação entre vontade e intelecto, sem cair em radicalismos voluntaristas, a vontade tem para com o intelecto uma particular e estreita relação conservando, em definitiva, a sua autonomia que se diz na liberdade com que atua. A vontade move-se segundo o conhecimento que se tem do objecto e por isso ela requer a operação do intelecto, inclusive para aspirar necessariamente à felicidade concreta, encaminhando-o a pensar essa mesma realidade.

O termo que até aqui tem causado algum incómodo é o de “necessidade”. Dizer que a vontade necessariamente aspira à felicidade e que se assim não for se destrói a sua natureza requer esclarecimento e análise a fim de salvaguardar a autonomia e a liberdade da própria vontade subtraindo-a aos determinismos de um intelectualismo. A vontade aspira à felicidade em concreto e em abstracto de modo contingente, mesmo quando o intelecto não duvida daquilo em que se pode encontrar a felicidade em concreto, mesmo quando há o auxílio da fé para aquilo que acreditado como máxima felicidade, a fruição da Trindade, que se pode alcançar por uma vida virtuosa. Assim, o desejo explícito da felicidade que acredita conveniente seguir a inclinação natural, somente é capaz de influenciar a vontade mas não de a determinar. Desejando efetivamente a felicidade esse desejo não é da ordem da necessidade, pois a vontade pode querer ou não querer um determinado objecto. E mesmo que se lhe mostre com a máxima evidência o que seria mais desejável, ela pode permanecer impassível frente a esse objecto.

Entre todos os objectos que o homem pode desejar há um que é essencial e simplesmente, de forma absoluta, supremo, porque todos os objectos lhe estão essencialmente ordenados não permitindo que se caia, diríamos nós, numa nihilística redução ao infinito buscando sempre um mais perfeito a que mais alguma perfeição se possa acrescentar ou algum defeito se possa colmatar. Porém, este bem supremo é infinito, e não seria supremo se não fosse infinito. Tal bem é desejado por si mesmo, não por causa de outro e, por não ser por causa de outro, ele é infinito. Tal bem supremo, como já vimos, pode chamar-se de fim último da vontade, uma vez que é por mor dele que se deseja tudo o mais. Num salto, talvez demasiadamente rápido, atribui-se o nome de Deus a esse fim último, dado ser, por definição, a reunião de todos os bens e a ausência de qualquer mal.

Se nenhuma natureza intelectiva recebe a sua perfeição última e se a sua completude não possuir o bem supremo que deseja, ela, por si mesma, não pode ser feliz. Ainda que o desejo de felicidade seja já uma felicidade em si, sempre a vontade criada necessita de algo extrínseco que deseja e, por isso, ainda lhe falta. E é tanto mais feliz quanto mais plenamente possui esse bem sem falha alguma de perfeição, pois sem este bem a sua natureza volitiva permanece imperfeita.

Escoto não tem dúvidas que toda a nossa volição se orienta principalmente para o fim último que é o alfa e ómega, o princípio e o fim ao qual se deve tributar toda a honra e glória (cf. *Apocalipse* de S. João). Mas isto é um dado da fé, ou seja, fazer coincidir o fim último com Deus é algo que se prova pela fé e do qual se deduz que todo o homem, por sua natureza de criatura, deseja o Criador. Pela razão pode afirmar-se com segurança que o homem é naturalmente inclinado a amar o bem infinito, independente do auxílio sobrenatural da graça, e por esse desejo não pode descansar perfeitamente em nenhum outro bem.

Continuando num registo de fé, ou da revelação, a vontade por quanto se esforce por repousar fora de Deus não encontra o verdadeiro repouso. Só Ele pode satisfazer plenamente tal desejo de felicidade e as coisas finitas, ainda que satisfaçam momentaneamente, não conseguem plenificar o homem. O auxílio da graça para atinar com tal fim e dele plenamente gozar é imprescindível. Ainda que naturalmente possamos ter algum ato de amor, mesmo para com o que é distinto de Deus, a nossa natureza é incapaz de alcançar contemplá-lo somente com as suas forças²⁷⁰. Afirmado isto de modo tão claro e evidente, ficam afastadas as suspeitas de uma heresia voluntarista ao jeito de Pelágio com que tantas vezes uma errada compreensão da filosofia de Escoto o acusou.

Se é permitido um breve resumo sobre a natureza da felicidade e procurando não trair a mente do nosso autor, diríamos que ela condiz com a natureza do homem, e o homem no seu todo, na maximização de todas as suas potencialidades, e é não apenas um convite mas um desejo constitutivo que, porém, não obriga dada a possibilidade de ser rejeitada por causa da condição livre do homem que perante um bem apreendido como tal pode, mesmo assim, ter um ato de recusa ou mesmo não ter ato algum. A felicidade desejada, como impulso do coração inquieto, atrai sem impor, propõe sem obrigar no respeito da liberdade do agente.

²⁷⁰ Cf. *Quodl.* XVII, n. 5: “plures actus dilectionis, ad quos naturaliter inclinamur, possumus potestate naturali elicere, licet non omnes, quia ad perfectissimum circa ultimum finem est inclinatio naturalis, licet ad illum non possit natura attingere ex se”.

B – Paixões

Como se pode facilmente constatar, as emoções exercem uma poderosa influência na vida do homem, quer elevando-o aos mais altos graus intelectuais e morais, quer precipitando-o na vil baixeza. Emoções negativas estão associadas a baixeza/maldade, vícios e fraqueza moral. Devem ser evitadas sempre que possível. Por outro lado, emoções positivas são um encorajamento a ações morais e virtuosas.

A temática das paixões não é só uma herança do pensamento grego e o fruto da análise do comportamento humano, no seguimento da máxima do pórtico de Delfos: *Conhece-te a ti mesmo*, mas surge, na época medieval, também como consequência da leitura e meditação do texto bíblico. Assim, podemos identificar estas várias fontes, ou pontos de partida, para uma análise, descrição e compreensão das paixões: a experiência pessoal e comunitária (a convivência ética dos homens em sociedade), o pensamento grego, mormente o de Aristóteles, os Padres da Igreja, designadamente Agostinho, as traduções árabes e a Sagrada Escritura naquilo que ela tem para dizer sobre o homem.

Há, pois, uma preocupação muito concreta e não meramente académica no estudo das paixões. No ambiente de cristandade esta preocupação além de teórica, e mais do que a busca dos ideais de sabedoria e virtude, insere-se num horizonte escatológico de bem-aventurança. Na medievalidade a preocupação pelas paixões prende-se, pois, com a atitude religiosa da identificação com Cristo, exemplo do homem perfeito, na sua tensão com a eternidade de quem quer tomar parte no Reino dos Céus, a cidade de Deus. As categorias de pecado, mérito, pena ou castigo, influenciaram, invariavelmente, não só a leitura das paixões como também modelaram os comportamentos sociais, morais e religiosos. Por isso, a análise das paixões vem acompanhada com a reflexão sobre as virtudes e os vícios, numa palavra, da ética. Além disso, a análise das paixões da alma surge na medievalidade também como uma necessidade para a correta administração do Sacramento da Reconciliação que depois do Concílio IV de Latrão (1215), passou a ter uma obrigatoriedade anual²⁷¹.

No autor que aqui nos ocupa, o primário interesse pela questão das paixões é claramente teológico. Ele queria esclarecer a doutrina teológica do derradeiro gozo (*fruitio*) e da pena eterna,

²⁷¹ Acerca da dimensão psicológica da Penitência veja-se ANCIAUX, Paul, *La theologie du Sacrement de Pénitence au XIII^e siècle*, Louvai-Gembloux, Nauwelaerto-Duculot 1949, pp. 154-163, 462-489.

passando pela análise da moralidade dos atos, do comportamento virtuoso onde se jogam as paixões e os vícios.

A filosofia das paixões na época medieval dá-se na necessidade de elaborar uma síntese entre o pensamento de Agostinho, Aristóteles e Galeno. E joga-se no esforço por compatibilizar a participação da alma e do corpo nos fenómenos das paixões, pois, se por um lado a posição de Agostinho sublinha as paixões como algo exclusivamente da alma, Aristóteles está numa posição mais intermédia dando abertura à explicação fisiológica ou pelo menos à participação do corpo nos seus mecanismos. Galeno e as suas traduções e interpretações árabes chegaram ao ocidente medieval por via dos tradutores de Toledo no século XI contribuindo decisivamente para a síntese tomista e escotista.

Filosofia Grega

O homem e as suas paixões desde cedo despertaram a atenção dos poetas e filósofos. Um dos temas importantes da antiguidade clássica é o amor e a amizade a que os grandes pensadores tratam com mestria, conscientes das suas implicações sociais, políticas e éticas. Sobre a influência das paixões no conhecimento, Platão não se ilude e está certo que são influentes no modo como ajuizamos as nossas ações e comportamentos: “É verdade que os amantes concordam que são mais doentes de espírito do que lúcidos, e que estão mais cientes da falta de bom senso, da desordem dos seus pensamentos e da incapacidade de se dominarem”²⁷².

Para o fundador da Academia, existem na alma dois elementos que a compõem e que são distintos entre si, dando origem a diferentes movimentos, a parte racional e a irracional: “São dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos”²⁷³.

Aristóteles

Segundo Aristóteles na *Metafísica*, podemos considerar quatro tipos de afecção: 1. Num primeiro sentido, uma qualidade segundo a qual uma coisa pode alterar-se, por exemplo o branco e o preto, o doce e o amargo, o pesado e o leve, e todas as demais coisas similares, 2. Os atos e as

²⁷² PLATÃO, *Fedro*, 231d.

²⁷³ PLATÃO, *Republica*, IV, 439.

alterações de tais qualidades, 3. Em particular as alterações e os movimentos prejudiciais e, sobre tudo, os danos dolorosos, e 4. Também se chama afeição às grandes desgraças e sofrimentos²⁷⁴.

A *Retórica* de Aristóteles é um texto capital para reconstruir a arquitectónica das paixões segundo o estagirita. Elas jogam um papel determinante na persuasão argumentativa e na consequente capacidade judicativa: “cada um julga o fim segundo as suas disposições”²⁷⁵. Um factor verdadeiramente humano, que não se pode descartar nem menosprezar na tarefa tão antiga e sempre renovada do “conhece-te a ti mesmo”. Este arquétipo da consciência de si está no levantamento das paixões do homem, dos seus estados de alma, nas suas moções interiores.

Ele está consciente que “os factos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está indignado ou para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza. (...) As emoções são uma causa que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer”²⁷⁶. E faz uso disso na arte de argumentar e convencer, em ordem a produzir as sentenças desejadas.

Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles enumera as seguintes afecções: desejo, ira, medo, audácia, inveja, alegria, amizade, ódio, saudade, ciúme, compaixão, e, em geral, tudo o que é acompanhado por prazer ou sofrimento²⁷⁷. Esta listagem não é a única na obra de Aristóteles. No tratado da *Retórica* temos a seguinte: ira, calma, amizade e inimizade, temor e confiança, vergonha e desvergonha, amabilidade, piedade, indignação, inveja, emulação. Percebemos com isto quer da atenção que as paixões mereceram na antiga Grécia, quer a grande quantidade de estados de alma.

Agostinho

O ambiente intelectual de Agostinho é bastante complexo. Na sua actividade de pensador e de bispo, Agostinho tem de lidar com várias teorias da época que poderiam comprometer a pureza da mensagem evangélica. Por isso, ele debate o tema das paixões com os estóicos e epicuristas. Segundo ele, aqueles, aos quais as paixões nunca atingem, põem na alma o supremo bem do homem e vivem segundo o espírito, e estes, vivem conforme a carne pois colocam o supremo bem do homem na volúpia do corpo, e com eles todo os demais filósofos que, de algum modo, consideram o

²⁷⁴ Cf. ARIST., *Metafísica*, V, 21, 1022b15-21.

²⁷⁵ ARIST., *Ética a Nicómaco*, III.

²⁷⁶ ARIST., *Retórica*, II, 1.

²⁷⁷ Cf. ARIST., *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1105b19.

bem do corpo como o bem supremo do homem²⁷⁸. Combatendo ainda estas filosofias, escreve: “Se alguém disser que a carne é a causa de todos os vícios porque a alma revestida de carne vive em maus costumes, mostra claramente que não presta atenção a toda a natureza do homem. (...) Estão, por conseguinte, em erro todos os que pensam que todos os males da alma provêm do corpo. (...) Não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corruptível. Embora existam, procedentes da carne, certos impulsos para o vício e até desejos viciosos, não se devem apesar disso atribuir à carne todos os vícios de uma vida iníqua”²⁷⁹.

É evidente para Agostinho que toda a forma de apatia, de libertação das paixões nesta vida, é neste tempo impensável e perversa: inútil tentativa de negar a própria natureza de criatura decaída, por um lado, e renúncia à possibilidade de salvação que só as paixões oferecem, por outro: “Se alguns desses cidadãos parecem dominar e regradar, por assim dizer, tais afectos da alma, tornam-se tão soberbos e arrogantes na sua impiedade que se incham tanto mais quanto menos sofrem. E se outros na sua vaidade (...) se tomam de amores pela sua própria impassibilidade ao ponto de não se deixarem comover nem excitar nem inclinar pelo menor sentimento, perdem toda a humanidade sem atingirem a verdadeira tranquilidade”²⁸⁰.

De facto, contra a doutrina da impassibilidade estoica ou autores cristão sempre defenderam o movimento da alma para a compaixão, sabendo que um dos pontos altos do cristianismo é a Paixão de Cristo. Muito mais belo, muito mais humano, muito mais conforme com os sentimentos de uma alma piedosa é a conformidade com a misericórdia.

A origem destas críticas de Agostinho prende-se, certamente, com a sua própria experiência pessoal, note-se que ele é o iniciador do estilo de escrita das Confissões, e também com a tensão cristã que lhe vem de fé e do contacto com a Sagrada Escritura. Na Bíblia são inúmeros os exemplos de paixões humanas e de atribuição em sentido metafórico dessas atitudes ao próprio Deus.

A tese da subordinação do apetite sensitivo às faculdades superiores, motivo que servia para se opor à tese estoica que retirava as paixões do espaço ético, será repetido por Escoto.

Agostinho estabelece que a alma, imaterial, não será afectada pelo corpo. Para ele a paixão é uma actividade da alma e não será jamais influenciada pelo corpo. Para o Doutor de Hipona, não há paixões na alma em sentido próprio, mas somente uma auto afecção da alma por ela mesma e a

²⁷⁸ DCD, IX, 4.

²⁷⁹ DCD, XIV, 2.

²⁸⁰ DCD, XIV, 9.

moção do corpo não será mais que a causa ocasional²⁸¹. E acrescenta: “Quem é que não compreende que são vícios mais da alma do que da carne o culto dos ídolos, e envenenamento, as inimizades, as dissensões, as inimizades, as intrigas, as heresias, as invejas?”²⁸²

Esta separação tão vincada entre alma e corpo a propósito da origem das paixões, prende-se com a temática do pecado das origens e a origem do pecado. Dizer que as paixões são da alma e só muito secundariamente são do corpo, é sublinhar com insistência a responsabilidade do homem pela corrupção em que se encontra por ter cedido às paixões que não provêm do que Deus lhe deu, o corpo, mas de si mesmo e do mau uso da sua liberdade. Se se dissesse que as paixões vêm do corpo poder-se-ia atribuir a responsabilidade do presente estado de sujeição à morte ao Criador do corpo, desresponsabilizando o homem e afastando do juízo moral todo o mérito e desmérito, a recompensa e o castigo.

O enfatizar da dimensão ética das paixões é certamente o traço mais importante e mais evidente que Agostinho transmitiu aos medievais. Mas no aspecto mais global, a sua teoria das paixões, tal como aparece nos livros IX e XIV d’ *A Cidade de Deus*, lançou as bases e foi a fonte de inspiração para a elaboração da teoria das paixões na época medieval.

Duns Escoto

Escoto aceita a definição aristotélica de emoção ou paixão tal como aparece na *Metafísica* (XIV, 21, 1020a34-1020b25; 10220b15-21) e na *Ética a Nicómaco* (II, 3-6, 1104b4-1108b10). Elas são como uma qualidade produzida no apetite sensível de uma pessoa como resultado da apreensão de um objeto de uma determinada maneira. Uma emoção, ou paixão, é uma semi-permanente qualidade no apetite racional ou sensitivo. As emoções podem ser comparadas a várias outras capacidades com as quais frequentemente são confundidas. Estão próximas dos hábitos, isto é dos vícios e virtudes; contudo não são nem hábitos nem disposições para o hábito. E surgem das ações mas elas não são ações. No que diz respeito às faculdades da alma elas acompanham o conhecimento, o querer, o fazer mas não são faculdades da alma. Elas são mais passivas do que potências ativas. Finalmente, elas não são estados embora possam contribuir para um certo estar do ser individual²⁸³.

²⁸¹ Cf. AGOST., *De musica*, VI, V, 12.

²⁸² DCD, XIV, 2.

²⁸³ Cf. PERREIAH, Allan, “Scotus on Human Emotions”, in *Franciscan Studies* 56 (1998) 327.

Como tinha notado Agostinho, certas paixões como a alegria e a tristeza estão, pela sua natureza, na vontade. Mas a vontade é espontaneidade. O ato primeiro e direto da vontade é precisamente um ato de volição e não uma paixão. As paixões não são directas e imediatamente da vontade. Escoto procura compatibilizar as teorias de Agostinho com as de Aristóteles afirmando que indiretamente, pela representação intelectual de um objeto à vontade, pode-se aí fazer sentir uma paixão. Se o intelecto apreende um dado objecto, acontecerá que indiretamente a vontade o tome como conveniente ou inconveniente e isso dê lugar à alegria ou à tristeza, paixões que são da vontade. Neste caso a vontade é o principal agente da paixão e o objeto é a causa parcial secundária concomitante. Herdeiro desta dupla herança aristotélica e agostiniana, Escoto procura reconciliar a posição de Aristóteles (a alma é afectada pelo corpo) com a de Agostinho (a alma é imaterial e não é afectada diretamente pelo corpo, mas por ela mesma). Por um lado o objeto sensível é uma causa real das minhas paixões que é a causa das suas ações e das suas reações aos estímulos sensíveis²⁸⁴.

A pergunta crucial para entender a teoria das paixões em Escoto é saber se as paixões são do entendimento ou da vontade. Escoto responde, com clareza e insistência, que há paixões tanto no apetite sensitivo como do intelectual, mas sobretudo na vontade “no que diz respeito do irascível e do concupiscível digo que não estão tanto no apetite sensitivo mas antes na vontade”²⁸⁵. O Doutor Subtil parte do princípio que a essência da alma é o intelecto, e a essência do intelecto é a vontade. É por isso que na essência do homem, na vontade, residem as paixões, a virtude e a beatitude.

Embora os autores franciscanos anteriores a Escoto falassem acerca das paixões da vontade, parece que ele foi o primeiro a formular uma teoria compreensível das emoções envolvendo as paixões sensitivas e as paixões da vontade. Esta revisão terminológica contribuiu para o facto de no início do século XIV a discussão franciscana das emoções se ter largamente centrado nas da vontade.

O franciscano João de la Rochelle (1200-1245) exerceu sobre Escoto particular influência. Discípulo de Alexandre de Hales a quem sucedeu na cátedra de teologia da Universidade de Paris, deixou como principal obra uma *Summa de anima* onde classifica as faculdades da alma numa linha agostiniana ascendente: o sentido percebe os corpos, a imaginação as semelhanças que existem entre os corpos, a razão capta a natureza dos corpos, o entendimento distingue os espíritos criados e a inteligência intui o Espírito incriado. Na linha do primeiro mestre franciscano de Paris, distingue três faculdades com os seus respectivos objetos: a razão que estuda e analisa as naturezas corporais,

²⁸⁴ cf. BOULNOIS, Olivier, “Duns Scot: Existe-t-il des passions de la volonté?”, BESNIER, Bernard – MOREAU, Pierre-François – RENAULT, Laurence, *Les Passions antiques et médiévales*, Leviathan, PUF, Paris 2003, 285.

²⁸⁵ *Ord.* III, d. 33, q. un., n. 62 (X 170): “Ad illud de irascibili et concupiscibili, dico, quod sunt tantum in appetitu sensitivo, sed in voluntate” e d. 34, q. un., nn. 31-51 (X 191-201).

o entendimento que orienta para as naturezas corpóreas, e a inteligência que volta para as realidades incriadas²⁸⁶. Usando a terminologia deste autor, Escoto diz que os atos imediatos do concupiscível da vontade são *complacentia* e *displacentia*, que não são volições efetivas ou eleições. Gostar ou não gostar, são efetivas atitudes face a um objeto e por isso são emoções. São reações não premeditadas. É que, segundo João de la Rochelle, os poderes de movimento estão naturalmente inclinados a reagir a um certo tipo de apreensão com certo tipo de impulsos.

Complacentia e *displacentia* são, assim, os primeiros atos pelos quais cada livre vontade reage aos possíveis ou impossíveis objetos de escolha numa situação particular. Eles pressupõem um ato cognitivo e têm a vontade como causa eficiente. Prazer e desagrado não são, por si mesmos, atos livres, o que na visão de Escoto está claro no facto de ninguém poder repor um ato de prazer pelo simples querer. Prazer e desagrado enquanto distintos da eleição, não são atos livres da vontade e não estão sob o controlo da vontade excepto indiretamente. Por isso não são paixões da vontade.

Fica claro que toda a paixão é especificada por uma representação sensível, e a sensação é causa determinante da paixão, mas sensação e paixão são coisas distintas, porque são distintos os elementos da alma onde se dão.

Para Escoto, contrariamente a Tomás de Aquino, as paixões residem na vontade, situando-se, mais propriamente, na parte intelectual da alma. Para o Filósofo dominicano as paixões são paixões do corpo e mais precisamente do desejo sensível, o apetite sensitivo, no intelecto não há senão paixões no sentido metafórico.

É dentro da reflexão sobre as virtudes que Escoto se debruça sobre as paixões²⁸⁷. Sem nos determos sobre este aspecto tão vasto, delicado e complexo, digamos apenas que é teoria comum que a virtude moral pressupõe entendimento e conhecimento. Mas o conhecimento das causas do comportamento moral não é suficiente, a pessoa tem de ter suficiente experiência para formar em si uma opinião apropriada que é o ponto de partida da ação moral. A aquisição de hábitos de tal opinião é segundo Aristóteles a prudência²⁸⁸.

Ligadas ao agir virtuoso as virtudes estão no domínio da vontade que deve escolher o que é conveniente segundo a recta razão. E como as paixões estão correlacionadas com as virtudes, assim também elas estão correlacionadas com a vontade. Onde as paixões são paixões da vontade e não tanto da alma, uma vez que esta comporta, no seguimento da herança aristotélica uma tríplice

²⁸⁶ Cf. MERINO, *Historia de la Filosofía Franciscana*, pp. 371-373.

²⁸⁷ *Ord.*, III, d. 34, q. un., (X 177-214): *Utrum virtutes, dona, beatitudines et fructus sint idem habitus inter se.*

²⁸⁸ ARIST., *Ética a Nicómaco*, II, 6.

divisão: vegetativa, sensitiva e racional. Tal como uma pessoa virtuosa está inclinada a escolher pela razão de um hábito correto, assim também está condicionado pela prudência a fazer imediatamente um juízo correto do que deve escolher²⁸⁹.

A natureza essencialmente volitiva da ética e o estatuto das paixões são solidários. De facto, Escoto trata da divisão das paixões na ocasião da discussão das virtudes. A virtude consiste, como demonstrou Aristóteles, em reger as paixões, na conformidade dos atos com a recta razão em todas as circunstâncias²⁹⁰, e se a virtude está na vontade, também a paixão aí se revela. Para o mestre franciscano as paixões encontram-se, efetivamente, na vontade, e a vontade está situada na parte intelectual da alma.

Também neste contexto a aprendizagem, como tinha mostrado Aristóteles a propósito da “segunda natureza”²⁹¹, tem um papel importante, assim como o hábito. As coisas que causam prazer ou dor podem também tornar-se apetecíveis e evitáveis pela aprendizagem. Repetidas experiências desagradáveis no que se refere a um certo objeto podem muda-lo de um incitador de desejo em *ativador de repulsa*²⁹².

O facto do Doutor Subtil tratar das paixões quando trata das virtudes, e por conseguinte da moralidade dos atos, mostra que tipo de conhecimento pode ficar perturbado: é o conhecimento como juízo da realidade que as paixões podem perturbar, alterar ou desvirtuar. É o conhecimento da realidade ou a lucidez da resposta às situações conformes ao que seria expectável ao homem que procura a felicidade, o ordenamento da sua vida segundo o princípio da justiça e a vida virtuosa na moralidade dos atos.

Embora se possa dizer que não há grande originalidade no modo como Escoto vê as paixões, o seu contributo foi determinante também para uma correta interpretação do homem. Ao ter deslocado o centro da discussão das virtudes morais do apetite sensível para a alma intelectual, Escoto viu o objectivo prático da educação moral como da fortaleza à inclinação para a justiça, moderando o apetite intelectual para o prazer e fazendo crescer a habilidade de cada um para encontrar ações virtuosas que satisfaçam. Por causa do controlo indireto do prazer ou do desgosto psíquico, cada um pode aprender a senti-lo de maneira apropriada pela formação de hábitos que mudem as condicionantes das paixões.

²⁸⁹ Ord. III, d. 33, q. un. (X 141-175): *Utrum virtutes morales sint in voluntate sicut in subiecto*.

²⁹⁰ Cf. Ord. I, d. 17, q. 3, n. 4: “Convenientia actus ad rationem rectam est qua posita actus bonus (...) principaliter igitur conformitas actus ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis omnibus illis actus est bonus moralis actus”

²⁹¹ ARISTOT. *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a14-25.

²⁹² Ord. IV, d. 45, q. 3.

Escoto pensou que as emoções, como afectivas mudanças não voluntárias na experiência, são fenómenos não meramente do nível sensitivo da alma, mas também de alguma extensão do nível intelectual. Aprender a moderar as emoções através da educação moral pertence primeiramente à vontade, e as virtudes morais tradicionais são hábitos mais da vontade do que hábitos da potência sensitiva.

As emoções são tão parte da natureza humana como a razão, a volição ou a sensação. Mais ainda, na vida do *viator*, as emoções são factores proeminentes nas circunstâncias da escolha moral. As emoções exercem uma poderosa influência na vida humana, algumas vezes promovendo o progresso do conhecimento, outras vezes obstaculizando-o, e muitas vezes conduzindo-o à degradação moral.

Duns Escoto identifica dois modos distintos de apetite, que, deixando de lado a faculdade vegetativa, poderiam corresponder às outras duas faculdades da alma humana: um é o do apetite sensível que é partilhado com os animais, o outro baseia-se no apetite racional e encontra-se nos humanos e nos anjos²⁹³. Apetite sensitivo é o poder passivo pelo qual uma pessoa é movida para uma qualquer resposta imediata a um objeto particular apresentado pelos sentidos, com todas as suas capacidades de individuação. Note-se também que é o que segue a potência imaginativa, porque assim como esta potência imaginativa imagina os objetos de todos os sentidos (tanto na presença como na ausência deles), assim se deleita o seu apetite se são convenientes, ou se desagrada se são desagradáveis.

O apetite intelectual por contraste, é o poder passivo pelo qual alguém é movido para uma mais razoável resposta a um objeto particular como é representado pelo intelecto, que cai sob a genérica designação de bem ou uma escolha conscienciosa por causa de algum fim. Quer o apetite sensitivo, quer o racional, têm paixões concupiscíveis e irascíveis.

Importa fazer agora uma distinção que é entre o concupiscível e o irascível, pois quer na alma sensitiva, quer na alma racional, existem estas emoções. Diga-se à partida que uma emoção é uma semi-permanente qualidade no apetite racional ou sensitivo. As emoções podem ser comparadas a várias outras capacidades com as quais frequentemente são confundidas. Estão próximas dos hábitos, isto é dos vícios e virtudes; contudo não são nem hábitos nem disposições para o hábito. E surgem das ações mas elas não são ações. No que diz respeito às faculdades da alma elas acompanham o conhecimento, o querer e o fazer mas não são faculdades da alma. Elas são mais

²⁹³ Ord. III, d. 33 (X 141-175): *Utrum virtutes morales sit in voluntate sicut in subiecto.*

passivas do que potências ativas. Finalmente, elas não são estados embora possam contribuir para um certo estar do ser individual²⁹⁴.

Na linha das teorias do século XIII, Escoto estabelece que os poderes apetitivos da alma sensitiva, o concupiscível e o irascível, são ativados por vários objetos percebidos e que eles tendem a iniciar mudanças comportamentais dependentes de se o objeto é agradável, doloroso ou ofensivo. Todo o ser tende a conservar-se e a defender-se, prefere o que é melhor e evita o que lhe é contrário. Mesmo o animal tende a apropriar-se do que lhe é útil e deleitável e a repudiar o que lhe é prejudicial e hostil; a concupiscência representa a primeira tendência e a irascibilidade a segunda.

Algumas paixões dizem respeito a coisas que pela sua própria natureza despertam desejo ou o seu oposto, e estas pertencem à concupiscente parte de ambos os apetites sensíveis e intelectuais. Outras paixões dizem respeito a coisas que despertam desejo ou o seu oposto apenas no que diz respeito a outras coisas, e estas dizem respeito à parte irascível de ambos os apetites sensitivo e intelectual.

Olhando para esta distinção em geral, apetite concupiscível e apetite irascível, devemos notar que o concupiscível tem qualquer coisa a ver com o agradável ou desagradável por si mesmo, de tal modo que pelo seu lado nada mais do que tal apreensão é requerida para um ato de deleite ou aversão ou busca. Mas o irascível não tem essas coisas como objecto. Porque o ato do irascível é estar irado. Emoções irascíveis são relativas à apreensão de coisas ofensivas²⁹⁵.

Escoto chama simultaneamente à paixão concupiscência e irascível *tristitia*. Todas as paixões têm em si qualquer coisa de tristeza, quer pela dor que provocam, quer pela insatisfação absoluta mesmo de uma grande alegria. Mas talvez a *tristitia* concupiscível se pudesse traduzir melhor por “descontentamento” e a *tristitia* irascível por “frustração”.

A concupiscência tem a ver com qualquer coisa que em si mesma é apreendida como agradável ou desagradável, mas a irascibilidade não tem essa coisa como seu objecto. Para o ato de irascibilidade há a ira. Para irar-se, de acordo com o Filósofo no livro II da *Retórica*, é procurar vingança de um modo concupiscente para um desdém concupiscente. Por isso, o objeto da ira é a vingança, e mais corretamente, se isto é o seu ato, então o seu objeto é o que pode ser vingável. Isso pode ser apelidado o irascitivo, ou em termos mais usuais “alguma coisa ofensiva”. O que ofende não é imediatamente desagradável para a concupiscência, mas é alguma coisa que impede o que é primeiramente agradável.

²⁹⁴ Cf. PERREIAH, “Scotus on Human Emotions”, p. 327.

²⁹⁵ Cf. KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004, p. 265.

Uma das discordâncias de Escoto das teorias do século XIII foi a sua recusa em afirmar que o “difícil” seja o objeto da emoção irascível: por isso o irascível não tem como seu objeto o difícil, como o concupiscível tem o apetecível, mas para seu objeto tem o ofensivo.

Todas as paixões, quer elas surjam no apetite sensitivo ou no intelectual, são coisas que nos acontecem, não são coisas que nós façamos. O mesmo é verdade para a geral inclinação do apetite intelectual para o bem.

Na sequência de Aristóteles, Escoto concorda e aceita que todas as coisas, incluindo as humanas, têm um apetite pelo seu fim próprio e natural, e aceita a distinção entre sensação e intelecto e a distinção associada entre apetite sensorial e intelectual. Se todas as coisas desejam a própria perfeição, também os seres humanos desejam com um suporte cognitivo esse fim melhor e mais conveniente. Uma vez que os seres humanos têm as capacidades sensitivas e cognitivas, têm também apetite sensorial e cognitivo, que são inclinações ao bem humano como representado pela associação do poder cognitivo. Pode-se dizer que o poder cognitivo “registra” um bem de uma certa maneira ou sob uma certa descrição, e o poder apetitivo naturalmente inclina a esse bem²⁹⁶.

Um ser humano pode experimentar mais de duas dezenas de paixões primárias: Emoções do apetite racional: Concupiscência: *delectatio/tristitia*, *desirerium/fuga*, *amor/odium*; Irascível: *timor/fortitudo*; *desperatio/spes*, *ira*. Emoções do apetite sensitivo: Concupiscência: *delectatio/tristitia*, *desirerium/fuga*, *amor/odium*; Irascível: *timor/fortitudo*; *desperatio/spes*, *ira*. Mas, quando se considera que uma simples emoção como a ira, chama a intervir muitos outros factores emocionais de ambos os tipos de apetite, e de facto, as emoções têm uma sistemática relação umas com as outras, o número de possíveis combinações é bastante elevado²⁹⁷.

Quando o objeto do apetite concupiscível e irascível surge no poder da mente de conhecimento e no poder da vontade de escolha, uma nova ordem de emoções se levanta. Um conjunto de emoções similares àquelas do apetite sensível chega a estar no apetite racional.

Vejamos, de passagem, outro aspecto do pensamento de Duns Escoto importante para a consideração das paixões: a vontade livre.

Intelecto e vontade são as duas potências emergentes da *memoria sui* que exprimem a natureza própria do sujeito humano. Enquanto para o intelecto Duns Escoto segue em geral as conclusões aristotélicas, na ilustração da vontade, ele distancia-se claramente do Filósofo, propondo

²⁹⁶ WILLIAMS, Thomas, “From Metaethics to Action Theory”, in WILLIAMS, *op. cit.*, p. 342.

²⁹⁷ PERREIAH, A., *op. cit.*, p. 331.

uma doutrina inovadora e original, comparando até com outros mestres, da qual derivará o intento construtivo da inteira filosofia da praxis.

Para o teólogo franciscano a vontade é uma perfeição pura que se encontra em Deus na sua plenitude e, tal como o amor, forma a essência divina; por isso Deus ama-se necessariamente a si próprio, mas nesta necessidade brilha a suprema liberdade da vontade que é sempre *rationabilissime et ordinatissime volens*²⁹⁸, pela que não pode não querer o próprio ser infinito, enquanto o universo dos entes finitos provém da sua livre escolha racional e ordenada entre os infinitos mundos possíveis, nunca irracional ou arbitrária.

Deus é essencialmente amor, e também o homem, criado à sua imagem, é ontologicamente constituído na sua raiz por um chamamento ao amor; segundo Duns Escoto, mais que a inteligência, o núcleo essencial da pessoa consiste na vontade com a qual livremente se orienta a si própria e em seguir o amor fontal.

Intelecto e vontade são duas faculdades racionais da alma, mas enquanto a primeira age de modo natural, isto é, determinado ao objecto, a outra, ao invés, age de modo livre (*appetitus cum ratione liber*); sendo de todo indeterminada, ela pode agir ou não agir, ou agir em sentido contrário: a escolha ou a recusar, mesmo diante do sumo bem, dependendo exclusivamente de si, e isto simplesmente *quia voluntas est voluntas*, não necessita de nada extrínseco a ela²⁹⁹. O nosso teólogo acentua fortemente o contraste entre aquilo que é natural e aquilo que é voluntário; para ele, de facto, a liberdade não é oposta à necessidade (como se viu no amor de Deus), mas à natureza, isto é, à causa determinante.

Ora, a vontade pode autodetermina-se a fazer o contrário, a inteligência ao contrário é orientada numa só direcção; a causalidade da vontade, portanto, goza de uma flexibilidade racional muito maior do que aquela do apetite sensitivo ou da faculdade da inteligência.

Tendo em conta cada vez mais a distância de qualquer compromisso intelectualista com a escola tomista à qual inicialmente se aproximou, ao fim ele escrevia que no ato da escolha a vontade é causa total da decisão, enquanto o intelecto é chamado só como causa condicional prévia (*conditio sine qua non*) pela apresentação de um bem apetecível, não como causa concorrente, nem mesmo secundária ou parcial: este dado psicológico conclusivo exalta tanto mais a responsabilidade e a imputabilidade da escolha pessoal.

²⁹⁸ Cf. *Report* I-A, d. 44, q. 2, in WOLTER, *Will and Morality*, principalmente p. 19s.

²⁹⁹ *QQMeth*, IX, q. 15, nn 20-41; *Report*. II, d. 25, q. un, n. 20.

Desde há longo tempo discute-se entre os estudiosos se de verdade se deu uma evolução no pensamento de Escoto sobre esta questão; não obstante o autorizado parecer negativo de Carlo Balic e da Comissão Escotista³⁰⁰, alguns intérpretes pensam que se devem ter em conta as anotações do seu secretário Guilherme de Alnwick que indicam que efetivamente nas lições de Paris mudara de opinião a respeito do que havia ensinado em Oxford, excluindo inteiramente o concurso causal do intelecto nas decisões últimas da vontade: *nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate*³⁰¹. Sabemos que na última revisão da *Ordinatio* ele tenha deixado em suspenso a redacção definitiva da distinção 25 do II livro sobre este problema, talvez em vista de uma reflexão posterior. É evidente a partir destas linhas a sua aproximação à posição tradicional do franciscanismo, que era a mesma de Henrique de Gand.

A superioridade da vontade sobre aquilo que age de modo natural evidencia-se mesmo no facto que ela tem o poder de realizar atos opostos não só na sucessão temporal, mas também no próprio instante em que se decide por uma escolha ela é contingente, mesmo que continue a manter igualmente a liberdade da vontade no sentido contrário³⁰². Tal capacidade faz parte da sua essência de causa contingente e livre que não lhe pode deixar de estar presente em nenhum momento: um tipo de causalidade bastante diferente da contingência possível no cruzar-se fortuito do motivo das causas segundas como no universo aristotélico.

Em Duns Escoto, portanto, mais do que uma metafísica da presença do ser à inteligência, temos uma ontologia da liberdade como constitutivo formal do ser divino e humano, e uma metafísica do amor na suprema beatitude de comunhão na vida trinitária, oferecida e participável pelo homem, no qual ato beatífico, necessidade e liberdade vêm a fundir-se e a celebra em conjunto, porque a este nível também para o homem, a mais alta forma da liberdade torna-se a necessidade do amor de Deus³⁰³.

As paixões são um *locus classicus* para a crucial distinção entre apetite e volição. A sua concepção de livre ação baseada no princípio de uma vontade autónoma marca um grande passo em frente na história da liberdade na cultura ocidental. Escoto oferece uma passagem entre as teorias da lei natural da medievalidade e a moderna teoria da lei moral universal como a de Kant. Finalmente, ele oferece uma original concepção de como o ser humano está apto a agir

³⁰⁰ Introdução ao vol. XX da Edição crítica Vaticana, pp. 38-41.

³⁰¹ *Report.*, II, d. 25, q. un, n. 20.

³⁰² *QQMeth.*, IX, q. 15, n. 65.

³⁰³ Cf. BOULNOIS, O., *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot [XIIIe-XVIIe siècle]*, Épipiméthée, Press Universitaire de France, Paris 1999.

moralmente³⁰⁴. Onde “a moralidade de um ato consiste na sua decisão livre de satisfazer todas as condições requeridas pelo juízo prático da razão”³⁰⁵.

Sem entrarmos em detalhe na filosofia da moralidade dos atos, digamos apenas para o que aqui nos interessa que uma volição é moral enquanto se dirige a um objeto julgado como conveniente pela razão. O conhecimento racional e o juízo encontram no plano da moralidade a função que Duns Escoto lhes nega no da liberdade voluntária propriamente dita. A vontade toma a sua decisão livre sempre por si mesma e por si só, mas se o juízo da razão não é o que faz deste ato um ato de volição, é ele que faz dele uma vontade moral. A ordem propriamente moral começa no momento em que o juízo do intelecto oferece um objeto à vontade.

Sendo a inteligência e a vontade partes integrantes da alma, não se opõem, mas colaboram na felicidade do homem. Na sequência dos seus mestres e da Escola Franciscana, Escoto dá prioridade, na ordem da execução, à vontade sobre a inteligência, sem que com isso se diminua o papel da razão que é condição *sine qua non* da vontade. Tendo definido a vontade como “apetite racional livre”, ela é senhora de si mesma, não pode ser violentada, ainda que tenha de ser ordenada com uma afeição pela justiça. Sabendo que esta afeição pelo justo não é única³⁰⁶.

Também nesta matéria Escoto é um atento leitor de Santo Anselmo a quem recorre para explicitar a sua teoria da vontade valendo-se de dois conceitos capitais: *affectio commodi* e *affectio iustitiae*³⁰⁷. O segundo termo é mais fácil de traduzir que o primeiro, a afeição pela justiça não levanta tantos problemas como o “cómodo”, que tanto pode ser o proveitoso, o útil, o vantajoso, o interesse, onde predomina uma centralidade do próprio sujeito em contraposição à alteridade da justiça referente quer a Deus quer ao próximo.

Anselmo, ele mesmo muito influenciado por Agostinho de Hipona, entendia que um dos significados da vontade (*voluntas*) era a inclinação ou afecção que um agente tem para o bem. Além disso, ele distingue duas dessas inclinações: uma em direção ao que é benéfico para o agente, isto é,

³⁰⁴ cf. PERREIAH, A., *op.cit.*, p. 325.

³⁰⁵ GILSON, Juan Duns Escoto, p. 597.

³⁰⁶ Ord. III, d. 15, q. un., n. 54 (IX 502): “Inclinatio naturalis duplex est: una ad commodum, alia ad iustum, quarum utraque est perfectio voluntatis liberae, tamen una inclinatio magis dicitur naturalis quam alia, quia immediatus consequitur naturam, ut distinguitur contra libertatem, et illa est inclinatio ad commodum, et ideo non potest esse inclinatio naturalis ad commodum, quin sufficiat ad nolle oppositum, et ad tristitiam de opposito, potest tamen esse inclinatio naturalis, et ad iustum, quae non sufficit ad nolle liberum, seve ad tristitiam de opposito”. Sobre esta matéria da dupla afeição e da vontade livre remetemos para o nosso trabalho “A razoabilidade da vontade”, in *Philosophica* 34 (2009) 387-403.

³⁰⁷ FRANK, William, *John Duns Scotus’ Quodlibetal Teaching on the Will*, Catholic University of America Press, Washington 1982, pp. 191-195. Sobre a relação de Escoto com Anselmo, veja-se KING, Peter, “Scotus’s rejection of Anselm. The two wills theory”.

o que lhe dá prazer, saúde, riqueza, e a outra em direção à rectitude ou à rectidão por si mesma. Às duas afecções chamou-lhes, respetivamente, *affectio commodi* e *affectio iustitiae*. Ambas são constituintes da vontade (“vontade” entendida aqui numa primeira acepção como instrumento do querer). Por isso, o instrumento da vontade pode seguir qualquer destas duas inclinações num dado uso do instrumento.

Duns Escoto modela a sua própria teoria da vontade sobre a de Anselmo. De acordo com o que encontramos nas referências de Escoto sobre a vontade como uma potência ativa (comparável com o instrumento de Anselmo), a vontade é uma inclinação inata da potência (a *affectiones* de Anselmo) e o ato de querer, ou seja, volição e nolição (o uso de instrumento segundo Anselmo). Ao analisar as inclinações da vontade, Escoto também distingue duas: *affectiones commodi* e *iustitiae*.

Um outro aspecto no qual Duns Escoto segue Anselmo envolve o significado da liberdade, embora em última análise haja uma crucial diferença. Para ambos os pensadores, a liberdade da vontade deriva do *affectio iustitiae*. O que isto significa para Anselmo é que alguém é livre na medida em que pode escapar à dependência dos seus desejos para o seu próprio benefício. Ele pode escapar enquanto seja capaz de pôr a sua vontade ao serviço dos bens justos em vez das *commoditates*. Mais especificamente, o homem goza de livre vontade na medida em que pode servir a rectidão por ela mesma. Por justiça Anselmo parece querer dizer a ordem moral do universo fundado por Deus no começo da criação. A ordem da justiça obtém-se entre o homem e Deus, entre o homem e o homem, e entre o homem e as coisas. Além disso, esta ordem é expressão da suma justiça e suma bondade da vontade de Deus. A liberdade anselmiana é a capacidade, apoiada pela boa inclinação, de submeter a própria vontade à ordem divina das coisas, e por conseguinte, agir de acordo com ela.

Do mesmo modo, para Escoto, o homem goza da livre vontade precisamente porque ele é capaz de verificar a sua prossecução dos bens que são simplesmente para o seu benefício pessoal. Como ele apresenta, “esta afecção ... para a qual a justiça é a primeira influência moderadora da afecção para o que é para nosso benefício. Esta afecção pelo que é justo, digo, é a liberdade inata à vontade”³⁰⁸. Outra semelhança: a liberdade que se mostra ela mesma como negativa pela moderação do seu desejo por *commoditates*, no aspecto positivo, possibilita a vontade de se conformar com “a regra de justiça que recebeu da vontade que lhe é superior”³⁰⁹. O significado de

³⁰⁸ *Ord.* II, d. 6, q. 2, n. 49 (VIII 49): “Illa igitur affectio iustitiae, quae est ‘prima moderatrix affectionis commodi’... illa – inquam – ‘affectio iustitiae’ est libertas innata voluntati...”.

³⁰⁹ *Ord.* II, d. 6, q. 2, n. 51 (VIII 51) “... et ex quo potest moderari, tenetur moderari secundum regulam iustitiae, quae accipitur ex voluntate superior” Ibid., n. 60 (II 55): “... boni in eliciendo actum, non utebantur voluntate secundum rationem eius imperfectam, in quantum scilicet est appetitus intellectivus tantum, agendo scilicet tali modo quo appeterent appetitu intellectivo agere, – sed utebantur voluntate secundum

justiça, contudo, não é tão fácil de determinar no caso de Escoto, embora ele distinga três tipos de justiça: infusa, adquirida e inata³¹⁰.

Contudo, o que fica claro do texto citado, é que a justiça, como trabalho da liberdade humana, que envolve a conformidade do querer humano com uma vontade superior.

Nos seguintes pontos Anselmo e Escoto concordam: os três sentidos do “querer”, a dupla divisão da inclinação da vontade naquilo que é vantajoso e daí para o justo, a liberdade da vontade que consiste na capacidade da vontade para o bem justo, a função negativa da liberdade como moderadora do desejo para o vantajoso, e a positiva função da liberdade como a capacidade da vontade de conformar os seus atos à ordem de uma vontade superior.

Há, contudo, uma diferença muito importante. Para Escoto, *affectio iustitiae*, é inata na vontade considerada como uma potência ativa; a livre inclinação é inseparável da vontade. Em contraste, para Anselmo, a inclinação à justiça, pelo menos depois da queda de Adão, é sempre infusa, ou seja, um dom sobrenatural; *affectio iustitiae* é separável da vontade considerada como instrumento. Ao afirmar que toda a descendência de Adão está naturalmente despojada da justiça, Anselmo qualifica grandemente a liberdade de que goza a vontade. Inscrita na vontade está a capacidade de servir ou preservar na justiça por si mesma – neste sentido a liberdade é livre. Mas sem a presença da justiça, essa capacidade é ociosa³¹¹.

A dificuldade surge porque, para Anselmo, o *affectio iustitiae* é separável do instrumento da vontade, enquanto, por contraste, o *affectio commodi* é inseparável. João Duns Escoto detém à naturalidade de ambas as capacidades da vontade e ao exercício dessa capacidade de preservar a justiça por si mesma. Como ele teria tido esse *affectio iustitiae* desde o princípio, ele é inato, inseparável da vontade em si mesma. Nesta consideração, a liberdade nativa de Escoto difere da de Anselmo. E a diferença está na naturalidade e intrínseca identidade da liberdade com a vontade. O grande ponto de entendimento é que a liberdade consiste na capacidade da vontade de preservar na justiça ou servir a racional ordem de uma vontade superior.

eius perfectam rationem (quae est libertas), agendo secundum voluntatem eo modo quo congruit agere libere in quantum liberum agit: hoc autem erat secundum regulam superioris voluntatis determinantis, et hoc iuste.”

³¹⁰ Ord. II, d. 6, q. 2, n. 49 (VIII 48): “Iustitia potest intelligi vel infusa (quae dicitur ‘gratuita’), vel acquisita (quae dicitur ‘moralis’), vel innata (quae est ipsamet libertas voluntatis).”

³¹¹ ANSELMO, *De concordia*, III, 13: “Voluntas ergo instrumentum, cum sponte facta sit iusta, post desertam iustitiam manet, quantum in ipsa est, necessitate iniusta et ancilla iniustitiae; quia per se redire nequit ad iustitiam, sine quam numquam libera est, quia naturalis libetas arbitrii sine illa otiosa est. Ancilla etiam facta est suae affectionis, quae ad commodum est, quia remota iustitia nihil potest velle nisi quod illa vult.”

Todas as coisas têm uma natural inclinação para a sua própria perfeição, para o seu lugar ou para o seu repouso. Essa inclinação natural pode chamar-se apetite, e as inclinações são a consequência de uma forma de cognição, ou apreensão da realidade. Criaturas com sensação têm apetite sensitivo, e criaturas com razão têm um apetite racional ou intelectivo. O homem, que tem alma sensitiva e racional, tem emoções sensitivas e racionais que o inclinam à sua perfeição.

O apetite intelectivo é no homem a inclinação da razão natural para alcançar o seu pleno cumprimento como razão natural e a isso pode chamar-se de felicidade para a qual o homem naturalmente tende. De facto, nenhum homem por natureza deseja ser infeliz.

A vontade, que para Escoto faz parte da alma racional, conjuntamente com o intelecto, como um apetite intelectivo cujo objeto é o bem, tem apetite daquelas coisas que são apreendidas como boas. Mas Duns Escoto recusa identificar a vontade com o apetite intelectivo, porque este último identifica-se com a natureza o que compromete a especificidade da vontade que é a liberdade. Recordemos que para Escoto natureza e vontade são dois princípios antagónicos de movimento.

Na vontade o Doutor Subtil encontra duas afeições: a *affectio commodi* e a *affectio iustitiae*. A *affectio commodi* é identificada com o apetite intelectivo.

Ao associar o apetite intelectivo com apenas uma das inclinações da vontade, em vez de ser com a vontade em si mesma, Escoto opera uma decisiva mudança na psicologia moral. De facto, se a vontade não fosse nada mais que um apetite intelectivo seria um agente natural, isto é, operaria necessariamente e sem liberdade. Assim como o apetite sensitivo segue naturalmente (leia-se deterministicamente) a cognição sensitiva, o apetite intelectivo segue naturalmente a cognição intelectual. Ora, é uma convicção fundamental de Escoto que a moralidade é impossível sem a liberdade, e, por definição, não há liberdade no agente que age na forma de natureza.

Escoto admite que o apetite natural é levado necessariamente a querer a felicidade, mas o apetite natural não é nem vontade em si mesma nem um ato elícito da vontade. Escoto explicitamente afirma que qualquer ato elícito da vontade é elicitado de acordo com a *affectio commodi* ou de acordo com a *affectio iustitiae*. Mas também afirma que nenhum ato pecaminoso é elicitado de acordo com a *affectio iustitiae*. Por isso, só um ato querido pela vontade segundo a *affectio iustitiae* é verdadeiramente um ato livre e, por conseguinte, um ato moral.

A *affectio iustitiae* envolve uma apreciação do valor intrínseco das coisas e, deste modo, liberta-nos do constrangimento do mero apetite natural, que é dirigido às coisas apenas enquanto elas são bens para nós. A *affectio iustitiae* entendida como uma vontade mais elevada remete para a vontade divina. Assim, o apetite livre é recto em virtude do facto de querer o que Deus quer que se queira. Esta é a regra superior da bondade moral. Ela, a *affectio iustitiae*, é por isso uma inclinação a

observar a lei natural como tal. Esta inclinação dá-nos o sentido do que nos é moralmente requerido, um sentido completamente independente da satisfação dos nossos desejos ou mesmo da perfeição da nossa natureza como agentes racionais. É a *affectio iustitiae* que distingue um apetite livre do apetite natural. Neste contexto, a liberdade consiste precisamente na capacidade de transcender a busca determinista da felicidade por meio da habilidade de ter em vista a lei moral.

Moralidade, como Escoto a entende, é apenas possível onde há liberdade e ela requer a obediência aos mandamentos da vontade divina. Neste sentido, liberdade e moralidade implicam-se reciprocamente. E, paradoxalmente, a liberdade vem da imposição da lei natural. Sendo que a liberdade consiste, em si mesma, na posse, não no exercício da *affectio iustitiae*.

O que é o mais central na filosofia moral de Escoto, a vontade livre, é frequentemente exercida na moderação de uma ou outra emoção. A vontade livre surge assim na sua grande função moderadora das emoções, de reguladora das paixões³¹².

C – Paixões e corpo

Para Aristóteles a relação das paixões com o corpo é clara. Podendo-se transpor para as emoções o que é dito sobre o entendimento: “Nada está no entendimento que não tenha passado pelos sentidos”. “Na maioria dos casos, a alma não parece ser afectada nem produzir qualquer afecção sem o corpo. (...) Parece que todas as afecções da alma se dão com um corpo – a ira, a gentileza, o medo, a piedade, a ousadia e ainda a alegria, amar e odiar –, pois em simultâneo com aquelas o corpo sofre alguma afecção”³¹³.

Emoções ou paixões são qualidades acidentais que envolvem todo um nível de transmutação no corpo do ser humano. Elas são parte da ordem da natureza e, por isso, podem ser explicadas por causas naturais à parte das teorias morais.

³¹² Cf. *Ord.* II, d. 6, q. 2, n. 49 (VIII 48-49): “Si enim intelligeretur – secundum illam fictionem Anselmi *De casu diaboli* – quod esset ângelus habens affectionem commodi et non iustitiae (hoc est, habens appetitum intellectivum mere ut appetitum talem et non ut liberum), talis angelus non posset non velle commodi, nec etiam non summe velle talia; nec imputaretur sibi ad peccatum, quia ille appetitus se haberet ad suam cognitivam sicut modo appetitus visivus ad visum, in necessario consequendo ostensionem illius cognitivae ut inclinationem ad optimum ostensum a tali potentia, quia non haberet unde se refrenaret. Illa igitur affectio iustitia, quae est ‘prima moderatrix affectionis commodi’ et quantum ad hoc quod non oportet voluntatem actu appetere illud ad quod inclinatur affectio commodi et quantum ad hoc quod non oportet eam summe appetere (quantum scilicet ad illud ad quod inclinatur affectio commodi) illam – inquam – ‘affectio iustitiae’ est libertas innata voluntati, quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis”.

³¹³ ARIST., *Sobre a alma*, 403a5-25.

As paixões não apontam somente para um aspecto psíquico, caracterizado por um certo movimento da alma. Existe uma correlação fisiológica necessária e inseparável, um “movimento orgânico”. Os fenómenos fisiológicos que acompanham todas as emoções (movimentos corporais, agitação muscular, alteração na circulação sanguínea, etc.) têm o seu ponto de partida, segundo os pensadores medievais, no movimento do coração. Onde Tomás de Aquino tenha dito que o coração é o “instrumento das paixões da alma”³¹⁴.

Os contributos que chegaram à época medieval sobre esta temática da relação do corpo com as paixões da alma são principalmente dois: os tratados médicos de Galeno e o *Poema de Medicina* de Avicena³¹⁵. Cláudio Galeno, natural de Pérgamo, na Ásia Menor, na actual Turquia durante o império de Adriano e morreu por volta de 200 d. C., possivelmente na sua cidade natal. Os seus últimos anos de vida e a sua morte não têm registo histórico. Praticou a medicina em Roma onde foi médico do imperador Marco Aurélio e do seu filho Cômodo. Galeno teve uma formação muito diversificada em medicina, filosofia, lógica, matemática. Estudou em Esmirna, Coríntio e Alexandria. Deixou uma vastíssima obra que foi a base da medicina até ao século XVII-XVIII. As suas investigações sobre anatomia e circulação sanguínea, à parte de todos os erros, foram determinantes, também para a análise dos humores e das paixões.

O *Poema de Medicina* de Avicena (980-1037), traduzido para latim por Gerando de Cremona no século XII em Toledo, foi outro texto determinante. Trata-se de uma forma didáctica de ensinar os fundamentos da medicina em grande parte derivados do trabalho de Galeno. No que toca aos “sentimentos” (cólera, medo, alegria e tristeza), o *Poema* nada diz sobre o controlo das paixões numa linha moralista. Segue à risca a principal fonte de Galeno que foi recebido no mundo árabe no século IX com as traduções de manuscritos gregos. No século V e VI foram realizadas algumas traduções para o latim das obras de Galeno e Hipócrates. Todavia é graças ao legado em língua árabe que se deu na Europa do século XI – XII o renascimento da medicina³¹⁶.

³¹⁴ *STh.*, I-II, q. 48, a. 2: *Utrum ira maxime causet fervore in corde: “Cor, quod est instrumentum passionum animae”*

³¹⁵ Sobre o modo como se trataram as paixões da alma desde os gregos até Descartes, passando pela transmissão das posições tomistas feita pelo Comentário Conimbricense ao livro de Aristóteles *Ética a Nicómaco*, veja-se o estudo de Mário Santiago de CARVALHO “Psicofisiologia e teologia das paixões: Breve contributo para o tema da (des-)valorização das paixões no século XVI tomista”, in BURLANDO, Giannina (editora), *De las Pasiones en la Filosofía Medieval, Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale – Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía, Santiago 2009, pp. 391-402.

³¹⁶ Cf. PEREIRA, Rosalie H. S., “Avicena e o Poema da Medicina: a doutrina dos temperamentos em Galeno”, in BURLANDO, Giannina (ed.), *De las Pasiones en la Filosofía Medieval, Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, pp. 169-181.

Na teoria galénica a abordagem fisiológica das paixões elimina qualquer agente externo como a sua causa; o comportamento passional não é uma resposta da interação do indivíduo com o meio, mas o resultado de uma predisposição orgânica, passível de ser diagnosticada e, como qualquer outra doença, tratada. De facto, para o médico Galeno, as paixões estão intrinsecamente relacionadas com um desequilíbrio físico, na variação dos quatro elementos, sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra, combinados com o quente e frio, húmido e seco, dando origem aos diferentes humores ou temperamentos. Porém, na obra *Do diagnóstico das paixões e dos erros próprios de cada um*, procura afirmar a necessidade do controlo das paixões para se viver nobre e dignamente na apologia da justa medida. Ou seja, reconhece um carácter moral às paixões.

Noutro texto medieval de medicina, o *Pantegni* (texto medieval de medicina grega e árabe compilado por Constantino Africano no início do século XI e atribuído a Isaac Israeli ben Solomon), as emoções são tratadas desde o ponto de vista dos movimentos do espírito vital e calor natural. Excessiva alegria e ira fazem com que o espírito vital e calor se movam do coração para as extremidades do corpo, enquanto o medo e a angústia têm o efeito contrário de recolhe-los para o coração. Estas concomitantes fisiológicas das emoções são semelhantes em seres humanos e animais irracionais. Este manual faz também uma lista de seis emoções ou, como eram chamados, seis acidentes da alma, que foram considerados como relevantes na medicina por causa de suas consequências fisiológicas: a alegria (*gaudium*), angústia (*tristitia*), medo (*timor*), ira (*ira*), ansiedade (*angustia*) e vergonha (*pudicia*). Duas emoções (alegria e raiva) estão associadas com o movimento do espírito vital do coração para as extremidades do corpo³¹⁷.

Mas ainda que o corpo jogue no movimento afectivo um papel perfeitamente secundário, pode ser implicado em algumas paixões, revelando a sua presença e mostrando os seus efeitos, é, para o franciscano escocês, dentro do perímetro da alma que as paixões nascem e se desenvolvem; é a alma que, através da vontade, decide a direcção e, por conseguinte, o estatuto ético. Só assim se percebe a responsabilidade moral de um ato que pode ser imputado a um agente livre.

Na distinção quinze do terceiro livro da *Ordinatio* de Duns Escoto encontramos com notável minúcia e segundo o que permitiam os conhecimentos da psicologia empírico-racional e os recursos culturais da sua época, a análise do processo psicológico mediante o qual, de modo geral e universal, a alma recebe o agradável – doloroso, o conveniente – inconveniente. Tomemos um exemplo: “A alegria vem acompanhada de uma dilatação do coração e a tristeza de contração”³¹⁸. Esta passagem

³¹⁷ Cf. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p. 214-5.

³¹⁸ *Ord.* III, d. 15, q. un., n. 10 (IX 480): “Gaudium sequitur dilatatio cordis et tristitiam constrictio”.

serve para ilustrar que a teoria dos afectos está relacionada com causas fisiológicas, corporais, de modo particular com o funcionamento do coração.

D – Vontade, conhecimento e ação

No âmbito deste nosso trabalho sobre fruição e metafísica, agora o nosso propósito é ler um texto de João Duns Escoto onde o conhecimento e a vontade se unem em ordem a uma ação, e perceber quais as implicações ou apreciações que essa ação poderá ter no campo da moralidade.

Do conjunto de escritos de Duns Escoto, cuja edição crítica pela Comissão Escotista contínua em preparação, tem sido dado, na opinião unânime dos investigadores, como autêntico o conjunto das Quodlibéticas. Infelizmente não veio ainda à luz uma edição crítica desta parte da vasta obra do mestre escocês. Para além da autenticidade juntam-se às razões da nossa escolha os factos de ser uma das últimas produções, e por isso o estado mais maduro do seu pensamento, e ainda a estrutura própria de uma discussão universitária pública onde a clareza dos conceitos está presente, e onde Escoto assume, revê e reúne todo o trabalho anteriormente realizado. Este conjunto de vinte e três questões tem um ordenamento lógico, perfeitamente encadeado, interessando-nos para o nosso tema as questões XIII-XVIII onde se o ato de conhecer e de apetecer, o conhecimento que a alma pode ter de Deus, a vontade segundo a liberdade, a deliberação natural e a deliberação meritória, e a possibilidade de um ato externo acrescentar alguma bondade ou malícia ao ato interno.

A Quodlibética XVIII, que será o objeto da nossa leitura, vem na sequência imediata das duas anteriores onde se levanta a questão da vontade (*Quodl.* XVI) e a distinção entre escolhas naturais e meritórias (*Quodl.* XVII), começa com um duplo problema: a comparação entre o ato intrínseco da vontade com o ato extrínseco, e a pergunta se o ato extrínseco acrescenta alguma bondade ou malícia ao ato intrínseco da vontade.

Há, neste modo de pôr a questão, uma implícita referência a Aristóteles que diz:

“Sendo, então, que o anseio concerne o fim, sendo, por outro lado, os meios para o fim objetos de deliberação e de decisão, então, se as ações concernentes aos meios forem realizadas de acordo com a decisão, nessa altura serão, então ações voluntárias. Por outro lado, as actividades das excelências concernem os meios. Na verdade, a excelência diz-nos respeito e encontra-se em nosso poder não menos que a perversão, isto é, as situações nas quais está no nosso poder agir são as mesmas em que podemos não agir. Porque, quando está no nosso poder dizer não também está no nosso poder dizer sim. De tal sorte assim é que se estiver no nosso poder o agir bem também está o agir vergonhosamente. Inversamente, se estiver no nosso poder não agir bem, também aí estará o agir vergonhosamente. Se está no nosso poder fazer coisas boas e vergonhosas, também está no nosso poder não as fazer. É

nisto que consiste o ser bom ou mau. Por isso está no nosso poder prestarmos ou não prestarmos. Assim, dizer-se que ninguém é mau voluntariamente e que ninguém é bem-aventurado involuntariamente parece ser falso e verdadeiro ao mesmo tempo. É que se ninguém é bem-aventurado involuntariamente, a maldade, por outro lado, é um ato voluntário”³¹⁹.

Esta passagem de Aristóteles indica já alguns temas que estarão em discussão ao longo do debate: o fim de uma ação, os meios da sua concretização, a diferença entre deliberação e decisão, a ação propriamente dita e os meios para a sua realização, a excelência ou mérito de uma ação virtuosa (tema que será discutido por Escoto em clave agostiniana na distinção entre usar e fruir, onde excelência é usar o que deve ser usado e fruir o que deve ser fruído, e o contrário é a perversão, cf. *Ord.* I, d. 1), a classificação de bem-aventurado ao voluntário, a maldade do ato voluntário. Tudo isto estará em discussão e merecerá da parte de Escoto um tratamento sumário mas bastante rigoroso onde o “primado da caridade” terá o seu lugar de destaque ainda que implicitamente.

Para este ponto do nosso trabalho seguiremos a Questão tal como Escoto a dispõe nos três artigos³²⁰. No primeiro ponto consideraremos a fonte da bondade ou malícia moral. Para isso importa ter presente definição de bondade moral que acompanha toda a Questão: “Integridade de tudo o que, segundo os ditames da recta razão do agente, deve convir ao ato ou ao agente no seu ato”. Como vemos, esta definição sublinha já alguns elementos que importa analisar antes mesmo de avaliar da moralidade de um ato. É um trabalho a que Escoto não se esquivou, que está implícito neste debate mas a que aludiremos sem maior profundidade. Percebemos, desde já, que Escoto tem uma determinada ideia de homem e do que lhe convém, ideia essa que lhe é fornecida pela excelência grega de Aristóteles mas também por toda a narração da História da Salvação, tal como está descrita nos Textos Sagrados e prolongada na reflexão da Igreja, designadamente em Santo Agostinho. No segundo artigo veremos as fontes da laudabilidade ou culpabilidade do ato. Retomando a definição de vontade como faculdade mais nobre da alma para Escoto, trataremos da imputabilidade como juízo, partindo da regra da conveniência e da excelência, e veremos uma das notas características da ética do Doutor Subtil, os atos neutros ou indiferentes. No terceiro e último, analisaremos se coincide a bondade do ato interno com a do externo. Sabendo que o bem é bem,

³¹⁹ ARIST., *Ética a Nicómaco*, III, 5: 113b3-19.

³²⁰ *Quodl.* XVIII: *Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiae ad actum interiore;* art.1: *A quo actus habeat bonitatem moralem vel malitiam;* art.2: *A quo actus habeat quod sit laudabilis vel vituperabilis sive culpabilis;* art.3: *Si est alia bonitas vel laudabilitas tam in actu exterior quam interior, 1. Actus exterior habet bonitatem moralem propriam, 2. Actus exterior est imputabilis.*

independentemente de quem o pratica, contudo, devido à intenção que é um ato da vontade e por isso inteiramente na posse do homem, esse bem pode ser meritório ou não ter qualquer motivo para serem louvados.

A pergunta formulada nesta questão vem nestes termos: Se o ato externo acrescenta alguma bondade ou malícia ao ato interno. Ou seja, se quando o ato interno e externo, acerca do mesmo objecto, se dão na mesma pessoa, o externo acrescenta bondade ou malícia moral especificamente distinta da bondade ou malícia que corresponde aos graus da intencionalidade ou de outras circunstâncias próprias. A resposta à questão começa por considerar uma posição negativa (*arguitur quod non*), seguem-se a argumentação contra a opinião precedente, a opinião positiva. Depois vem a resposta de Escoto à questão com as três especificações sobre a fonte da moralidade do ato, a imputabilidade e o ato externo propriamente dito. Concluindo com uma resposta ao argumento principal.

Os que dizem que o ato extrínseco não acrescenta nenhuma bondade ou malícia ao ato intrínseco argumentam que o que não tem vontade não tem nem bondade nem malícia. Sendo que o ato externo não tem as razões da vontade, só o ato interno tem esse atributo, então não tem nem bondade nem malícia. E não tendo nem bondade nem malícia o ato externo nada pode acrescentar ao interno.

Contra a primeira opinião, Escoto argumenta dizendo que o que está proibido por diferentes preceitos negativos tem ilicitude própria e distinta. E dá os exemplos bíblicos dos mandamentos em que um proíbe a fornicção, e outro, distinto, que manda não desejar a mulher do próximo, outro que manda não roubar e um diferente que manda não cobiçar as coisas alheias. São os sexto e nono mandamento na segunda tábua da lei mosaica³²¹, em que ambos se referem ao guardar castidade, um manda que se guarde nas palavras e nas obras, outro nos pensamentos e desejos, e os sétimo e décimo mandamentos que se referem aos bens alheios.

A conclusão, desde já avançada, é que atos externos e atos internos não são comparáveis, ou pelo menos não se identificam, e têm valor moral distinto, donde o externo pode acrescentar ou diminuir alguma bondade ou malícia ao interno. Ou, dito com mais rigor, em vez de adição deve falar-se em *extensão*, no sentido de prolongar ou restringir a bondade ou a malícia do interno. Pois, tanto nos atos bons como nos atos maus, o ato de desejar o ausente é mais remissivo que o ato do presente. Neste sentido Escoto compara o ato de “amar”, que é mais perfeito, porque satisfaz mais a vontade, com o do “desejo”.

³²¹ Ex. 20, 1-17.

Importa desde já conhecer o horizonte intelectual no qual Escoto se coloca e que está dado na convicção descrita no Prólogo da *Ordinatio*, onde defende ser a teologia uma ciência prática e onde o maior dos mandamentos é a caridade para com Deus. Só o ato de amar a Deus é bom em virtude do seu objecto, e a liberdade da vontade está em configurar-se com esta regra de razão, segundo a justiça, agindo não necessariamente ou de modo natural, mas livremente pela escolha racional em ordem deste fim. A relação que Escoto estabelece entre ser e bondade, permite também compreender a sua ética, não simplesmente com base na bondade natural ou virtudes humanas, mas no corolário de bondade que é a perfeição para a qual o homem foi querido e criado por Deus.

No primeiro artigo da Questão, Escoto trata da natureza dos atos internos e externos e aponta como principal causa da sua separação e não coincidência a potência que os origina: o interno é emitido pela vontade e o externo por uma potência externa, ainda que sob o domínio da vontade. Por ato interno entende-se não apenas a intelecção mas também o ato da vontade, mas poderíamos dizer que é tudo aquilo que se passa no interior do homem e que de alguma maneira tem a nota da incomunicabilidade que está presente na definição de pessoa que Escoto adopta: *intellectualis naturae incommunicabilis existentia* (Ord. I, d. 23, n. 15: V 355-356). Claro que esta característica de incomunicabilidade, *ultima solitudo* (Ord. III, d. 1, q. 1, n. 68: IX 32), que na definição de pessoa se refere ao seu modo de ser enquanto tal, não é absoluta para os atos internos, isto porque de alguma maneira eles comunicam-se, quer como palavras, quer como gestos ou atos, daí que o próprio corpo seja um meio de exteriorização e de concretização, atos externos, de um ato interno.

Escoto não vê grande dificuldade quando se compara um ato com outro quando estes são emitidos por supósitos, ou pessoas, diferentes, ou são emitidos em tempos diferentes. A questão está em saber se o ato externo, unido ao interno no mesmo supósito, possui bondade moral própria distinta da bondade do ato interno. Para responder a esta questão importa investigar três aspectos, que são os três artigos: I. Donde recebe o ato a sua bondade ou malícia moral, ou seja, a fonte da bondade ou malícia moral do ato; II. Se recebem da mesma fonte a sua laudabilidade ou vituperabilidade ou culpabilidade; III. Se é diversa a bondade ou laudabilidade do ato externo e do interno.

Fonte da bondade ou malícia moral

O primeiro artigo começa com uma importante definição de bondade moral: “a bondade moral de um ato consiste em ter tudo o que a recta razão do agente declara que deva convir ao ato ou ao agente em ato”³²².

Esta bondade, ou conveniência, divide-se em *bondade essencial* (em si mesma) e *bondade secundária* (nos seus atributos e acidentes), que vão comumente juntas.

A *bondade essencial*, ou primária, consiste na integridade ou perfeição do ente em si mesmo; dando-se, neste caso, uma denominação da forma pelo sujeito; assim como a alma se diz humana, alguma coisa diz-se “bem humano” porque é bom para o homem, como no exemplo de Agostinho a saúde sem dores ou a comida que convém ao homem, que não é o caso das pedras porque estas podem ser convenientes na alimentação de alguns animais mas não convêm ao homem. A *bondade secundária*, accidental ou adventícia, consiste na integridade conveniente de tal bondade a tal ente, ou vice-versa, de tal ente a tal bondade, esta é denominativamente boa porque possui o que é bom para o homem, isto é, o sujeito confere a designação ao que possui.

A bondade accidental ou secundária também pode ser *bondade natural* quando o agente carece de entendimento e vontade, que não julga nem pode julgar o que lhe convém, estando, neste caso, determinado somente por causas naturais que o inclinam à ação. Por outro lado, aquele que atua com entendimento e vontade, que julga da conveniência do seu ato e o tem em seu poder, esse é verdadeiramente um agente, e nestes a bondade secundária íntegra de tal ato chama-se *moral*.

A análise que o Doutor Subtil faz da ação é bastante meticulosa. Ele percorre com sucessivas distinções os seus elementos que podemos enumerar: agente, conhecimento, regra de conveniência, juízo, ação propriamente dita como exteriorização de um ato interno, volitivo, e por isso susceptível de ser avaliado moralmente na sua bondade ou malícia.

Uma vez que o agente atua por entendimento e vontade, julgando a conveniência do ato e tendo-o em seu poder, é importante para Escoto referir a base do juízo que é o conhecimento, pois a advertência ou a inadvertência condicionam o querer. Assim, Duns Escoto distingue dois modos de *conhecimento*: o sensitivo e o intelectual. O conhecimento sensitivo, de algum modo, apreende a conveniência do objeto e nesses não se transcende a bondade natural. Aquele que atua com conhecimento intelectual é o único que ajuíza propriamente da conveniência de um determinado ato

³²² *Quodl.*, XVIII, n. 8: “bonitas moralis actus est integritas eorum omnium, quae recta ratio operantes indicat debere ipsi actui convenire vel ipsi agendi in suo actu convenire”.

ou objecto, e só esse pode possuir uma regra intrínseca de rectitude para os seus atos; só esses podem escolher um ato com bondade moral.

O *juízo* desempenha também um papel importante na bondade do ato moral, pois é necessário que de facto se ajuíze retamente para que se realize a ação segundo tal juízo. A bondade moral do ato é a conveniência julgada segundo a recta razão do agente. Ou seja, não é apenas um juízo teórico mas prático, pois o que conhece julga e põe em prática o que sabe. Por isso, o poder do livre arbítrio consiste formal ou ocasionalmente no conhecimento e na eleição. Fica suficientemente sublinhada a necessidade da razão, do conhecimento e do recto juízo para uma conveniente concretização da vontade. Descartando-se assim qualquer visão voluntarista caprichosa, sem razões do agir e movida apenas por paixões naturais. Mas porque o conhecimento pode enfermar pelo equívoco ou pela ignorância, a ação pode também estar limitada na sua bondade, como de seguida se verá.

Vejamos agora o que deve convir ao ato. “*Omne iudicium incipit ad aliquo certo*” (n. 13). Que todo o juízo começa por alguma coisa certa, é uma afirmação epistemológica de grande valor pela confiança professa nas capacidades sensoriais e receptivas, fazendo eco no adágio escolástico: “Nada há no entendimento que não tenha passado pelos sentidos”. Mais à frente Escoto fará nova citação de Aristóteles a este respeito, não tanto pela certeza do conhecido pelos sentidos, mas pela verdade dos atos de entendimento: “Não há falsidade e verdade nas coisas, mas na mente” (Arist. *Metaph.* VI c. 4: 1027b25-30). Para que o juízo seja primeiro não pode pressupor uma conveniência ditado por outro entendimento, se assim fosse não seria primeiro. Importa sublinhar a necessidade de um juízo primeiro, ou de um juízo em primeira pessoa, para avaliar da moralidade do ato que pressupõe algo como certo e que não tenha sido julgado por outro entendimento. O que convém ao homem deve provir da natureza do homem, da potência intelectiva, da potência operativa e do ato de entender o conveniente ou não conveniente. Isto faz a distinção para com a “besta” (*bruto*) à qual repugna o entendimento.

O objeto conveniente a um ato, enquanto próprio de um determinado agente, conclui-se da natureza, da potência e do ato do agente. Só assim se pode falar de género moral onde a determinação do objeto é a primeira nota. Quando o ato tem um objeto conveniente ao agente e à ação, é-se capaz da determinação moral segundo circunstâncias ordenadas. Mais, o ato recebe a sua bondade genérica do objecto, e esta bondade do objeto é a primeira no género moral, pressupondo apenas a bondade natural possibilitadora de uma bondade específica no juízo moral. Contudo, a bondade do objeto querido não determina, por si só, a bondade do ato nem a bondade do agente, pois pode-se querer um bem de maneira imprópria ou inconveniente, e pode-se ainda praticar um mal com vista à obtenção desse bem, o que nunca foi admitido pela moral católica. Do mesmo modo,

e à exceção da possibilidade de odiar a Deus, que é um objectivo moralmente mau, nenhum ato é moralmente mau só em função do seu objecto, não depende unicamente dele, mas de todas as circunstâncias implicadas.

Para a bondade específica requerem-se determinados factores ou *circunstâncias*: fim da ação, a natureza do agente, da ação (modo de agir) e do objecto. O *fim*, primeira circunstância do ato, condiciona a moralidade específica do agir humano, uma vez que compete ao agente ordenar o ato em função de um fim determinado, e esse ato da vontade deve ser escolhido e apetecido por tal fim. Escoto é bastante incisivo na importância do fim como algo querido positivamente pela razão, e sublinha a sua importância para a moralidade do ato ao ponto de dizer, claramente, que a eleição por um fim devido não é menos boa no caso do ato externo não o atingir que no caso em que o obtenha. Na *Ord.* II, d. 40, q. un. (VIII 465-471) Escoto pergunta se todos os atos são bons pelo fim, *Utrum omnis actus sit bonus ex fine*, e defende a razão negativa, ou seja, que o fim, mesmo que procurado segundo a recta razão, por si só, não é suficiente para a bondade do ato, mas requerem-se outras circunstâncias para que um ato seja bom.

Dentro das circunstâncias que permitem apurar da maior ou menor bondade do ato, além do fim já referido, o Doutor Subtil aponta mais duas: o *tempo* (não sempre, mas sempre que seja oportuno) e o *lugar*, sendo certo que há atos cuja bondade completa não é determinada nem pelo tempo e nem pelo lugar, como por exemplo, o fazer o bem, bem feito, por amor a Deus. E para que a bondade seja perfeita o ato deve possuir integralmente a pluralidade dos elementos ou circunstâncias no modo que, segundo a recta razão, lhe sejam convenientes.

Vendo agora a questão pelo lado negativo ou privativo, importa esclarecer o que seja a malícia moral que se diz de duas espécies: a de *oposição por contradição*, a que se chama *hábito vicioso*, que é um hábito positivo, no sentido em que é origem de ações externas e concretas, e está privado da perfeição devida, isto é, tem pelo menos alguma circunstância que repugna ao que é conveniente; e a de *oposição privativa* à bondade do ato, que não tem um hábito vicioso positivo contrário à perfeição devida, todavia carece de uma conveniência devida. Segundo Dionísio, para quem o Bem procede de uma única e integra causa e o mal de muitas e parciais carências (*De divin. nomin.*, c. 4, 30: PG 3,806), este segundo caso de malícia privativa acontece sempre que a carência particular de uma circunstância requerida necessariamente faz um ato mau. No primeiro caso age-se com a circunstância indevida, no segundo age-se sem todas as circunstâncias devidas. Quando não se ordena um ato a um fim devido, mas também não se ordena ao fim indevido, temos uma malícia moral por oposição privativa e não contrariamente; por outro lado, quando se ordena um ato a um fim indevido existe uma malícia por oposição de contradição, o que é mais grave. Os hábitos com malícia de privação são os mais frequentes. O exemplo é elucidativo: quando se dá esmola, que é um

ato exterior bom, mas sem um fim bom como é quando se dá por amor a Deus ou para auxílio de alguém (mas também sem um fim explicitamente mau, como seria a vã glória ou para prejudicar alguém), esse ato tem malícia por privação. Assim como num mesmo ato pode haver uma multiplicidade de bondade moral, também pode haver uma multiplicidade de maldade moral, dada a pluralidade de circunstâncias que enquadram cada ato. Mas para que haja bondade moral tem de haver integra conveniência de todas as circunstâncias. Na ausência de uma conveniência o ato fica enfermeado de malícia moral.

Atos imputáveis

Só há atos imputáveis na medida em que há livre poder do agente, ou seja, quando há liberdade na vontade, sabendo que a vontade ou é livre ou não é vontade. E esta vontade diz-se na sua indeterminação ou indiferença pela que poderia não realizar o ato que se realiza e vice-versa. Todas as outras potências ativas são naturalmente ativas, ou seja, estão sob o regime da natureza, isto é, da necessidade, sendo que o que é próprio da natureza é estar determinada pelo apetite e pelo objeto. Mas só a vontade possui a indiferença dos contraditórios que é a capacidade de se determinar a si mesma a um deles sem causar simultaneamente efeitos contrários. É ao agente livre, que tem a faculdade de querer com tal indiferença, ainda que suposta a intelecção, que se pode imputar *per se* o ato. Escoto sustenta esta afirmação pelo que tinha discutido anteriormente, na *Quodl.* XVI, e na sequência da argumentação de S. Agostinho que diz:

“Evidentemente que não nego que é da pedra esse movimento pelo qual, tal como dizes, ela tem tendência a resvalar, atingindo o solo. Mas esse é um movimento natural. Ora se a alma também tiver esse tipo de movimento, sem dúvida que ele próprio também será natural. E não se pode exprobrar a alma com justiça pelo facto de ela se mover de modo natural. Porque, nesse caso, mesmo se ela se mover em direção à sua perdição, será impedida por uma necessidade de natureza. E dado que nos não dividamos que este movimento é culpável, deve negar-se em absoluto que ele seja natural. Por conseguinte, esse movimento não é semelhante àquele pelo qual as pedras se movem naturalmente. (...) Mas o ser humano não haveria de ser louvado quando se volta para as coisas superiores, nem culpado quando se vira para as inferiores, como que nessa espécie de gonzo da vontade, se esse movimento, pelo qual a vontade se converte para aqui ou para acolá, não fosse voluntário e se não tivesse sido colocado em nosso poder” (*De libero arbitr.*, III c. 1, n. 2-3).

Na análise da imputabilidade importa, segundo Escoto, ter em consideração dois aspectos: 1) o poder ou domínio do agente, e 2) o que corresponde segundo a justiça ao ato ou ao agente pelo ato.

A segunda relação segue a primeira. A primeira é válida quer para os atos bons quer para os maus. Mas a segunda varia, não conforme o bem ou o mal, mas segundo a distinção de bom ou mau que se julga de alguma conveniência ou inconveniência conforme a definição de bondade moral (ter tudo o que a recta razão do agente declara que deva convir ao ato ou ao agente em ato). Ao ato bom, que se imputa o louvor ou prémio, e ao ato mau, que se atribui a repreensão ou a pena, Escoto acrescenta o ato *neutro ou indiferente*.

Se para que um ato moral seja plenamente bom se requer a atualidade de todas as condições referidas, pode acontecer que, em determinadas circunstâncias, falte alguma dessas notas, sem que por isso o ato se torne moralmente mau. Pode ainda acontecer que se pratique sem qualquer intenção, um querer mover-se para algum lado que só pode estar numa potência livre que é a vontade (*Ord.* III, d. 38, q. un.: VIII, 449-453), mas por uma inclinação imediata ou por costume, uma simples atitude virtuosa ou habitual. Essa ação seria, segundo Escoto, moralmente indiferente sem qualquer conotação moral. Esta tese escotista é oposta à de S. Tomás que nega a existência de atos indiferentes. Partindo do princípio prático de que Deus deve ser amado, todas as ações que não observem intencionalmente este princípio e que não sejam moralmente maus, estão desprovidos da bondade meritória. O conceito moral que é posto em relevo é o da gratuidade e da ação desinteressada que garanta uma liberdade de indiferença.

O mestre franciscano expõe a sua posição sobre os atos indiferentes na distinção 41 do segundo livro da *Ordinatio*. Atos que não são suficientemente maus para serem pecado venial, mas também não são suficientemente bons para que sejam meritórios, uma vez que parece improvável que alguma ação, sem ao menos com uma relação virtuosa com a bondade, fosse suficiente para o mérito. Diz Escoto:

“parece provável que se admita tais atos como indiferentes, porque não têm suficiente razão de malícia que pertence ao ato venial, porque pode ser possível que não tenham nenhuma desordem que seja suficiente para ter razão de pecado. (...) E que não se encontre em tal ato suficiente razão de bondade para que seja meritório, porque não entendo que uma relação menor que relação virtuosa seja suficiente para o mérito. São muitos os atos indiferentes, não tanto segundo o ‘ser’ que têm na espécie natural, mas também segundo o ‘ser’ que há no ‘ser’ moral; e são indiferentes ao bem meritório e ao mal demeritório, porque um indivíduo pode ser deste ou daquele modo. Muitos atos singulares de eleição são indiferentes, porque não são nem deste nem daquele modo, e não só os atos não-humanos, dos quais não falo, tal como coçar a barba ou mexer uma palha e outros do mesmo género

que procedem só da imaginação, não impelidos pelo livre arbítrio, mas atos escolhidos livremente também podem ser indiferentes”³²³.

Importa agora analisar o que seja isso de imputável, sabendo que só quando uma ação se encontra no livre poder da vontade é que se pode responsabilizar o agente. Ser imputável é comum ao mérito e ao desmérito e requer a relação com a vontade enquanto esta possui o ato em seu poder pelo qual alguém pode ser justamente louvado ou condenado. E o ato pode estar sob o domínio da vontade de diversos modos: 1. no sentido mais próprio, imputável, é o que se encontra *imediatamente* no poder da vontade; 2. o outro é o que se encontra *simplesmente*, ainda que não imediatamente, no poder da vontade.

Escoto apresenta duas diferenças entre estes dois modos. Primeiro tendo em consideração as *potências intervenientes*. Para o ato imputável do primeiro modo, imediatamente, só se requer a potência da vontade e a intelecção pré-exigida pelo seu ato, e para o ato imputável do segundo modo requer-se outra potência para além da vontade. Sendo que por vontade se entende, não o seu ser, mas o seu ato próprio, pois, como diz Agostinho, “nada está no poder da vontade como a própria vontade” (*Retrac.*, I c. 9[8] n. 3 e c.22[21] n. 4). Mas para a execução do ato imputável do segundo modo requer-se outra potência para além da vontade propriamente dita. A segunda diferença diz respeito à *contingência ou indiferença* com que o ato é executado. A contingência ou indiferença do ato imputável do primeiro modo é maior pois só se requer a vontade e a luz da razão suficiente, e, por isso, nada posterior pode impedir a sua realização porque não se requer mais nenhuma potência que esteja fora do homem. Mas um ato imputável do segundo modo requer outra faculdade cuja impotência pode impedir a vontade de realizar o seu ato. Esta contingência não depende apenas da indiferença da vontade. E, uma vez que a contingência de uma outra causa ou poder, se afasta mais da simples contingência que caracteriza a causação da vontade, segue-se que a contingência de um ato imputável do primeiro modo é *simplesmente* maior que dum ato imputável do segundo modo.

³²³ *Ord.* II, d. 41, q. un: (VIII 473-479), nn. 14-16 (VIII 477-8): “secundum dictum modum probabile videtur ponere tales actus indifferentes, quia non habent sufficientem rationem malitiae pertinentem ad peccatum veniale, quia possibile est nullam deordinationem esse in eis quae sufficiat ad rationem peccati; non enim tenetur homo, nec tentione necessitatis (contra quam sit peccatum mortale), nec tentione minore (contra quam sit peccatum veniale), semper refertur omnem actum suum in Deum actualiter vel virtualiter, quia Deus non obligavit nos ad hoc. Nec videtur esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis ut sint meritorii, quia non videtur minor relatio sufficere ad meritum quam relatio virtualis, – qualis non est hic. [15] Sunt ergo multi actus indefferentes, non tantum secundum ‘esse’ quod habent in specie naturae, sed etiam secundum ‘esse’ quod habent in ‘esse’ morali; et sunt indifferentes ad bonum meritorium et malum demeritorium quia unum individuum potest esse tale et alius tale. [16] Multi etiam singulares actus elicti sunt indifferentes qui nec sunt tales nec tales; et non solum actus non-humani, de quibus non est sermo (sicut movere barbam, levare festucam et huiusmodi. – quae procedunt ex sola imaginatione, non ex libero arbitrio impelente), sed etiam de actibus libere elictis”.

Todavia, uma vez que o ato imputável do segundo modo depende de diferentes factores, podemos dizer que tal efeito é mais contingente, ou dito de outro modo, a contingência é maior do que aquela que o agente pode prever.

Segue-se um acrescento que na edição de Wadingo se encontra em apêndice, e que trataremos de seguida.

Primeiramente o Doutor Subtil refere uma definição geral de bondade: a bondade natural da volição que lhe compete enquanto ente, ou seja, a bondade que compete a todo o ente positivo, em maior ou menor grau segundo a diferença da sua entidade. A este tipo de bondade Escoto acrescenta outras três que têm o conseqüente revés negativo. São estes os três tipos de bondade:

1. Bondade *ex genere*. É a que compete à volição pelo facto de versar sob um objeto que não só lhe é conveniente naturalmente, mas que lhe é conveniente segundo os ditames da recta razão. É a primeira bondade moral que é como um elemento material a respeito de toda a bondade posterior ou ulterior no género moral. Exemplo: dar esmola.

2. Bondade *virtuosa* ou de circunstância. Tal bondade compete à volição no ato de que é escolhida pela vontade com todas as circunstâncias que, segundo os ditames da recta razão, lhe devem convir ao escolher a vontade. Tal bondade é como se fosse a bondade moral específica, pois já tem todas as diferenças morais que a bondade *ex genere* comporta. Exemplo: dar esmola ao pobre que a necessita e no lugar que seja conveniente por amor de Deus.

3. Bondade *meritória* ou gratuita na aceitação divina em relação ao prémio. Tal bondade convém ao agente pelo facto de pressuposta já a dupla bondade referida, é lícitada em conformidade com o princípio de merecer, que é a graça da caridade. Exemplo: dar esmola, não só por inclinação natural, como por exemplo o pecador movido por compaixão, mas somente por caridade, pela qual quem executa o ato é amigo de Deus, enquanto Deus observa as suas obras. Porque, como Escoto afirmou na Quodlibética anterior, “para que o ato seja meritório, não basta que o acompanhe a caridade existente na pessoa, requer-se além disso, que o ato seja elicitado segundo a inclinação da caridade inerente”³²⁴.

³²⁴ *Quodl.* XVII, 12: “Potest, igitur, dici quod ad hoc quod actus sit meritorius, non sufficit quod habeat secum caritatem inexistentem personae sed ultra hoc requiritur quod secundum inclinationem caritatis inexistens actus eliciatur”.

Ato externo

Posto isto, Escoto trata do terceiro problema principal: se a bondade ou laudabilidade do ato externo e do interno é diversa. Sabendo que o ato externo ou imperado tem bondade moral própria distinta da bondade do ato de escolha, importa também saber se tem ou não imputabilidade própria.

1. Que o ato externo tem bondade moral própria prova-se de duas maneiras: pela autoridade do Bispo de Hipona e pela razão.

Afirma Agostinho:

“Efetivamente, uma vontade perversa, só por si, torna infeliz qualquer pessoa, mas mais infeliz a torna o poder com que é satisfeito o desejo dessa perversa vontade. (...) Permanentemente infelizes, porém, são ou aqueles que não têm o que querem, ou têm aquilo que querem não rectamente. Logo, feliz não é senão aquele que, por um lado, tem tudo o que quer e, por outro lado, não quer nada perversamente” (*De Trin.* XIII c. 5.8).

E daqui conclui o Doutor Subtil que o mal do ato externo acrescenta à miséria da culpa presente no ato interno, porque o que deseja e não pode conseguir aquilo que deseja, tem mais tormento do que aquele que satisfaz os seus desejos.

Argumentando com a razão diz Escoto que, como já vimos, “a bondade moral é a integridade dos elementos que, segundo a recta razão, devem convir ao seu ato”³²⁵, e sabendo também que são diversos os elementos que devem integralmente convir aos atos internos e aos externos, a bondade ou malícia, seja por privação ou por contradição, depende de diversos e diferentes elementos ou modos e, por isso, atos externos e internos têm diferente bondade ou maldade. Esta tese, porém, tem algumas objecções.

A *primeira objecção* diz respeito ao facto da verdade do ato de entender e do objeto entendido ser a mesmo e, por isso, a bondade do ato de querer e o objeto querido são o mesmo. O mesmo se diga em relação à verdade ou à justiça. Porém, ainda que a verdade, que formalmente pertence ao ato de entender, seja, de certo modo, a verdade do objeto entendido, contudo, o ato, quando posto no seu ser real fora da vontade, pode ter bondade própria como tem conveniência devida ou inconveniência própria em tal ato real. A conveniência do ato interno tem características próprias distintas do ato externo, o que se compreender pelos exemplos do ato do entendimento e os atos da vontade. No ato do entendimento, ainda que a conclusão seja verdade de princípio, ela

³²⁵ *Quodl.* XVIII, n. 8: “bonitas moralis actus est integritas eorum omnium, quae recta ratio operantes indicat debere ipsi actui convenire vel ipsi agendi in suo ato convenira”.

não é formalmente verdadeira com a verdade do princípio; a conclusão é verdadeira com verdade mediata e determinada. Nos atos da vontade, o imperado e o ato de querer, têm conveniência ou conformidade própria e distinta, pois ainda que se devam conformar a uma mesma norma, os atos que se conformam são diversos.

A *segunda objecção* remete para a justiça na distinção entre *rectitude habitual* e *rectitude actual*, e prende-se com a definição anselmiana de “pecado” como carência da justiça devida, que, segundo o Doutor Magnifico, só pode dar-se naturalmente na razão. Escoto começa por definir “justiça” entendendo-a como *rectidão habitual* ou hábito da vontade, que faz a vontade habitualmente *recta*, mesmo quando não quer nada em ato. Esta definição permite fazer a distinção entre *rectitude habitual* e *rectitude actual*. A primeira é comumente aceite e não levante problemas; uma pessoa é justa mesmo quando não está a fazer nenhum ato justo, como quando está a dormir, por exemplo. Atendendo que o ato não se diz formalmente *recto* ou justo pela justiça habitual, pois dando-se um ato de pecado venial ou indiferente ela permanece, o que levanta problemas é o entendimento da justiça ou *rectidão actual*. Para que o ato seja justo e *recto* é necessário que a *rectidão* pela que se diz formalmente *recto* esteja precisamente inerente nele enquanto existente. Mas a justiça *actual* não é nem hábito nem ato, mas é somente uma certa condição do ato, ou seja, a sua conformidade com a regra.

Porque um ato não tem um antes e um depois, quando considerado em concreto e instantaneamente, diferente do movimento que varia em número e espécie, a sua *rectidão* permanece e conserva-se, e não se converte de *recto*, num primeiro momento, em não *recto* num segundo, ou ao contrário. Sublinhe-se que a *rectitude* não segue necessariamente a natureza do ato. Isto permite a Escoto fazer uma nova distinção: a *justiça actual primária*, própria do ato de querer, e a *justiça actual secundária* que se dá no ato imperado ou comandado. Este último tem *rectitude* própria, ainda que independente do ato de querer. Quando se diz que a justiça só se dá na vontade, isso é verdade na justiça habitual, mas por extensão, é também verdade na justiça *actual primária*. Na justiça *actual secundária* pode conservar-se a definição de justiça. Isto porque, não pertencendo à vontade de forma subjetiva mas só casualmente, ela é causada ou comandada pela vontade, ainda que não de modo inerente mas formal.

Disto se deduzem algumas conclusões: 1. Enquanto permanecer a mesma justiça habitual, há tantas justíças atuais quantos são os atos elicitos; 2. Cada mau ato individual tem malícia *actual* própria ou própria carência de conformidade; 3. As malícias diferem do mesmo modo que as bondades que deveriam ser inerentes ao ato. Ou seja, em espécie, em número e em género. Seguem-se outros corolários: 1. Pode tomar-se não só a distinção de conversão como também a da razão própria da privação, da distinção de vícios e pecados quer quanto ao género, número e

espécie; 2. Um pecado é mais grave que outro segundo a espécie distinta de gravidade ou segundo a gravidade distinta dentro da mesma espécie; 3. Os pecados podem multiplicar-se ao infinito sem que se consuma a sua natureza ou o hábito natural ou alguma outra coisa na sua natureza, sendo certo que a malícia do ato é uma privação no efeito contingente da vontade e não uma diminuição.

A *terceira objecção* baseia-se na desordem que é a aversão, considerada como o oposto à conversão que é a ordenação a um fim. Onde há uma aversão e uma libido há, assim parece, uma razão formal de pecado. Mas no ato interno e externo só há uma aversão, dado que a vontade é a potência a que pertence tanto o afastar-se do fim como o convergir para ele. A esta libido Agostinho chama por vezes concupiscência. Contra isto, Escoto argumenta de três modos distintos. Primeiramente considerando a aversão como actual *nolição* (*nolitio*) de um fim determinado; sendo certo que nem todo o pecador se afasta da ação perversa pelo não querer, sendo o mais frequente a não consideração do fim, ou se o considera não lhe vê malícia. Depois, entendendo aversão como aversão *como que virtual* (*quasi virtualis*), no sentido em que se pode dar uma aceitação da vontade impossível com a volição, ao menos eficaz, do fim e da sua consecução. Isto acontece quando a vontade quer absolutamente algo desordenado que a afasta da consecução do fim. Por último, entendendo a aversão como toda a malícia que afasta da volição eficaz ou da consecução do fim. Ou seja, podendo dar-se num ato comandado pela vontade, pois se o ato de comando é mau, a vontade não continua a querer eficazmente o fim último nem o consegue. E basta haver desordem do ato imperado, a aversão deste terceiro tipo, para que haja pecado. Para que a libido ou a concupiscência seja convertida em pecado é necessário estende-la não só no ato imoderado da vontade perversa, mas também no ato imperado.

2. Quanto ao segundo ponto desta questão sobre se o ato externo é imputável, é óbvio que no sentido estrito só deve dizer-se imputável o que se encontra imediatamente no poder da vontade, ou seja, a volição ou a nolição, como já tínhamos visto. O exemplo que Escoto dá é bastante claro: um servo que mata por ordem do seu senhor. Porque a ação do servo estava no poder do senhor que a ordenou, pode-se imputar a este último a morte do terceiro. Se geralmente se diz imputável o que está simplesmente na vontade, o ato imperado é propriamente imputável, pois, ainda que não esteja imediatamente no poder da vontade, é executado por um ato de vontade, não só enquanto si mesma, mas também enquanto princípio do ato externo, porquanto tenha o poder de o exteriorizar.

Se se argumentar que o pecado é carência da justiça devida, e que no ato interno e externo só há uma carência de justiça devida que só pode dar-se naturalmente na vontade, então a imputabilidade do ato externo e a do interno são distintas tal como se viu a propósito da diferente

bondade do ato externo e interno. De facto, o ato interno e o externo são fundamentos distintos do agir, por isso, a sua imputabilidade, ainda que lhes convenha em relação à vontade, será distinta, como a sua causalidade ou o modo em que se encontra sob o poder da causa é distinto, ainda que a causa seja a mesma.

Voltando ao argumento principal em que o que não tem razão de vontade não tem razão de bom ou de mau, e que só tem vontade o ato interno e, por isso, só o interno tem bondade ou malícia, Escoto conclui que o voluntário pode dizer-se do que se encontra subjetivamente na vontade, ou do que é querido pela vontade, ou ainda, o que é mandado por ela. Portanto, o ato externo é simplesmente voluntário como o interno, ainda que não seja com igual prioridade pois pressupõe o ato interno. Donde, o ato externo, tendo alguma bondade ou malícia, consideradas as circunstâncias, aumenta ou diminui essa bondade ou malícia ao ato interno.

Com este capítulo sobre “conhecimento, vontade e ação em João Duns Escoto” procurámos ver como é que este Doutor Medieval trata a moralidade das ações, como lugar onde fruição e princípios metafísicos se entrecruzam.

A resposta positiva que os atos externos acrescentam alguma bondade ou malícia ao ato interno, não se pode dar sem todo o aparato de explicações e justificações dos termos e dos conteúdos implicados na questão. Resumidamente, tanto quanto percebemos desta leitura, a moralidade dos atos externos acrescenta ou diminui, antes limita, a moralidade do ato interno. A malícia do externo aumenta a malícia do interno, a bondade do interno é aumentada pela bondade do externo, a malícia do externo pode restringir a bondade do interno mas nem por isso é formalmente condenável. Um ato interno moralmente mau não deixa de ser mau por uma bondade externa, e uma bondade externa não acrescenta bondade a um ato interno que não tem intenção de bondade. O assunto, como se percebe não é fácil e depende de muitos factores internos e externos. Os internos vão desde o próprio agente enquanto tal aos atos próprios desse mesmo agente que é o homem, e que passam pelo conhecimento, pela vontade, intencionalidade e querer. Nos externos, Escoto aponta as diversas circunstâncias que condicionam quer o próprio agente, quer a ação desse mesmo agente, seja essa ação interna ou exteriorizada.

Para a avaliação moral do ato não é suficiente considerar o agente e o que ele faz. A natureza do agente, como vimos, não é meramente intelectual, está encarnado no mundo, como produtor de atos que não lhe são indiferentes, nem são indiferentes a terceiros. Além disto, é preciso também ter em conta a medida externa que o avalia. Nesta questão Escoto não trata diretamente deste assunto, fá-lo noutras passagem onde analisa a lei natural e os mandamentos, o pecado e a necessidade da graça. Aqui vimos quer os graus de bondade (essencial, secundária ou natural), grau esse que se

mede pela aproximação ou afastamento de uma bondade excelente que estando no homem não tem nele a sua origem última. São muitos os factores que condicionam as ações. São muitos os elementos que fazem um ato verdadeiro, ou expressão verdadeira de um querer, como são muitos os elementos que fazem um ato falhado, usando uma terminologia moderna. O tempo e o lugar, conjuntamente com o fim e o objecto, são, como vimos, os condicionantes que, de todo, não estão nas mãos do homem. De qualquer modo é pedido ao agente que use de todas as suas capacidades e sobre elas tenha, tanto quanto possível, poder. Por isso a importância de ajuizar bem, objectivamente, e conforme a uma razão recta onde a justiça reina na forma de caridade. E, por isso, o que ele quer e o que deixa de querer, ou não quer, é importante, com princípio da ação, mas isso não basta, como não basta o que é visível.

Não importa a Escoto discutir apenas se aquilo que o homem faz é bom ou mau. E também as circunstâncias, embora importantes, não são a meta última do seu pensamento, o que nos parece que importa verdadeiramente a Escoto com esta questão é ver até que ponto o homem se pode tornar bom ou até que ponto o homem se degrada com as suas más ações, mesmo sem perder a bondade natural que o seu ser de criatura querida por Deus e criada à sua imagem e semelhança, comporta. Há, de facto, uma preocupação prática na filosofia de Escoto. E se o homem, vigiando sobre o seu mundo interior, no que diz respeito ao conhecimento e à vontade, ao seu mundo envolvente das mais diversas circunstâncias, e ao seu mundo último como meta para a qual tende, atender ao real e ao concreto pode configurar-se cada vez mais com a fonte de toda a felicidade.

Há neste modo de por a questão uma clara percepção do que é o foro interno e o foro externo, sendo que o externo está condicionado pelo externo, e aquilo que é bondade ou malícia no interno não pode ter outra configuração no externo, apesar do ato poder ter uma expressão diferente. Escoto está no coração da ação, no mundo das motivações e da rectidão, daquilo que ficará patente no dia do juízo quando se descobrirem todos os pensamentos do coração e se pesarem todos os gestos.

E – O paradoxo da vontade

Afirmar como Escoto o faz, que diante do bem último a vontade pode não o querer é, no mínimo, estranho. O mestre franciscano admite a possibilidade mais provável que diante desse fim almejado a faculdade volitiva não tenha uma ação de rejeição o que, como sublinha, não é o mesmo que quere-lo efetivamente. Esta posição, que procura salvaguardar a inegável liberdade da vontade que, ou é livre ou não é vontade, tem como consequência, ao menos teórica, a possibilidade de odiar

a Deus. Este tema foi também tratado por diversos autores medievais. Resumidamente e na sequência do trabalho de Léon Florido³²⁶, apresentemos este paradoxo da vontade.

A afirmação da vontade como ato livre implica no modo como a vontade se autonomiza a respeito do seu fim próprio. O vínculo metafísico entre a vontade e o seu objeto correspondente, que seria o fim da ação, é subtraído ao vínculo da necessidade. Ou seja, uma vez afirmada a autonomia da vontade face ao fim próprio apreendido como tal, rompe-se o vínculo metafísico que liga aquilo que é com a sua causa final ou o fim para o qual naturalmente tende. O rompimento da sequência causal só será possível num ser dotado de liberdade. Não se desliga aquilo que uma coisa é daquilo para o qual foi feito, mas afasta-se a necessidade de um face ao outro na afirmação da vontade.

Se na definição de algo está implicado aquilo para o qual algo é, bem como aquilo pelo qual algo é – causa final e causa eficiente – o facto de não cumprir plenamente aquilo para que se destina não anula inteiramente a realidade do que é, pois isso está presente na intenção ou na mente de quem o fez. Por isso, o fazer é fazer segundo um querer e uma intencionalidade. No princípio do agir livre da causa absolutamente primeira, por força do seu ser ordenadíssimo, estão presentes os fins para o qual se destina aquilo que é feito. Na ordem natural nada haverá que violente essa ordem – exceção feita aos milagres, definidos como uma suspensão pontual de uma ordem natural que gera por vontade absoluta um acontecimento extraordinário, ademais improvável – mas esta relação causa efeito há muito que tinha sido percebida como frágil nas coisas humanas, por força da razão e da liberdade com que o homem é lançado no mundo.

Se a vontade ou é livre ou não é vontade, quer como ausência de determinações exteriores, quer como capacidade de autodeterminação no agir, desta ou daquela maneira, ou mesmo o não agir, então importa ver o que se entende por liberdade na sua relação com a ordem natural e moral onde as coisas são boas porque assim Deus o quer e não Deus quer-las porque sejam boas; ou seja, o vínculo metafísico da bondade originária que confere bondade às coisas não se altera nem quebra, sob o risco de não existirem ou deixarem de existir.

Poder escolher, e escolher em conformidade, na atualização de uma espontaneidade voluntária, só será realmente uma ação livre, em sentido absoluto, se o pode fazer independentemente do que quer que seja que é escolhido. Na efetivação da escolha ela será tanto mais livre quanto, conjugada com a caridade e de forma não violenta, ela atuar na aceitação do que a

³²⁶ FLORIDO, F. Leon, “*Odium Dei: Las paradojas de la voluntas en Duns Escoto*”, in *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 25 (2008) 263-278.

faculdade da razão lhe patenteie, deixando-se guiar por ela em ordem ao bem. É já património adquirido, pelo menos desde Santo Anselmo, que poder pecar não faz parte da liberdade³²⁷. A possibilidade de recusa do bem apreendido como tal a que se pode chamar *odium Dei*, da parte do homem, tem o seu correlato no modo de ser de Deus, na relação deste como princípio de ser para o mundo existente. Recusando qualquer forma de necessitarismo, para a ação de Deus e do homem, Escoto radica o seu pensamento no modo de agir voluntário de Deus. Em última instância seria também recusar que Deus estivesse constrangido a agir de uma determinada forma, ainda que essa fosse a ordem do bem. Afirmar que o bem é difusivo, como o fez incansavelmente Boaventura, poderia ser, de alguma maneira, coagir Deus a agir e a agir de um determinado modo. De facto, “não se comunica nada de uma maneira perfeita a não ser que se comunique por liberalidade. Isto convém verdadeiramente ao sumo bem, o qual não espera nenhuma retribuição ao comunicar-se, o que é específico da liberalidade”³²⁸.

Na *Quodl.* XVI há o cuidado de Escoto em afirmar que a única forma de necessidade é aquela pela qual Deus se ama a si mesmo na geração do Filho e na expiração do Espírito Santo. Tudo o mais, e isto inclui a própria ação criadora, está sob o domínio da contingência.

Que Deus poderia ter criado de modo diferente daquele que o fez – repudiando assim a futura formulação leibniziana do melhor dos mundos possíveis – podia e pode ter feito outro mundo com diferentes leis, por exemplo onde o dia de descanso fosse, por exemplo, ao dia de Júpiter, e não ao Sábado como no sistema hebdomadário judaico, ou mesmo que poderia mesmo não ter feito nada. Isto é pacificamente aceite por Duns Escoto que quer salvaguardar a absoluta liberdade divina, pondo como único limite o princípio da não contradição. De facto, se o dia da semana reservado ao descanso, no exemplo dado, fosse outro, tal não implicava contradição no ser de Deus.

Mais ainda, o Doutor Subtil, em defesa da soberana potência absoluta de Deus, questiona a necessidade da difusão do próprio bem, ou seja, não subjugua a liberdade divina na sua ação à bondade que tende naturalmente a difundir-se. Mas como compaginar isto com a infinita bondade da caridade divina do princípio joanino *Deus caritas est*? Onde entra a *ratio amoris*? Parece-nos que

³²⁷ Veja-se, a este propósito, logo o primeiro capítulo da obra anselmiana, *De libertate arbitrii: Quod potestas peccandi non pertineat ad libertatem arbitrii*, onde se afirma: “Não penso que a liberdade de escolha seja o poder de pecar e de não pecar. Certamente, se esta fosse a definição dela, nem Deus, nem os anjos, que não podem pecar, teriam livre arbítrio, o que se proíbe afirmar. (...) Portanto, uma vez que o livre arbítrio de Deus e dos anjos bons não pode pecar, «poder pecar» não pertence à definição de liberdade de escolha. Por último, o poder de pecar nem é liberdade, nem parte da liberdade.” ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Diálogos Filosóficos*, trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva, col. Imago Mundi, Ed. Afrontamento, Porto 2012, p. 119.

³²⁸ *TPP*, 45: “Nihil enim perfecte communicat nisi quod ex liberalitate communicat, quod vere convenit summo bono, quia ex communicatione nos exspectat aliquam retributionem, quod est proprium liberalis”.

Escoto o fez na própria definição de Deus, alterada da forma anselmiana ao dizer, “sem contradição”: “Desta maneira, pode matizar-se o argumento de Anselmo relativo ao sumamente pensável. Deve entender-se a sua descrição do modo seguinte: «Deus é aquilo maior do que o qual», pensado sem contradição, «nada se pode pensar» sem contradição. Com efeito, diz-se que aquilo em cuja concepção está incluída uma contradição não é pensável”³²⁹. Donde, a impossibilidade de introduzir contradição consigo mesmo diz a impossibilidade de se destruir ou auto anular. Esta impossibilidade de se contradizer é a impossibilidade de se anular, como seria a impossibilidade de Deus mentir, ou na célebre imagem, se Deus poderia fazer uma pedra tão pesada que nem Ele mesmo a pudesse erguer.

Mas se a não contradição poderá dizer a *ordo amoris* da caridade que Escoto entende ser o próprio objeto da vontade divina, tal ordem é também o motivo da Encarnação do Verbo, onde a não contradição é a não sujeição a algo externo para agir, mesmo que isso seja o pecado de Adão. Neste ponto o franciscano afasta-se consideravelmente da posição do beneditino de Bec.

Retomando o pensamento sobre o *odium Dei*, importa dizer que este tema surge como um desafio na filosofia prática em consequência da racionalidade que o voluntarismo sublinha na autodeterminação do homem como uma possibilidade de desordem. O *odium Dei* é o ponto mais extremo de um caos moral onde o fim que o intelecto propõe pode não coincidir com o fim para o qual a coisa foi feita por ser voluntariamente rejeitado. Uma vez mais se joga o problema da contingência na negação da necessidade para os atos voluntários, e, por conseguintes, livres. Para o Doutor Subtil, a fruição beatífica é um ato livre e contingente dado que nenhum objeto pode tornar necessária a ação da vontade humana. Dito de outro modo, é por causa da natureza da vontade humana, distinta no seu modo de agir da natureza, necessário e uniforme, que a fruição beatífica é livre e contingente. Mas se esta opinião de Escoto que se opõe à opinião geral dos teólogos do séc. XIII, onde se defende que a vontade necessariamente adere ao sumo bem³³⁰, o *odium Dei* levanta como hipótese não só a não adesão como a voluntária rejeição do sumo bem uma vez apreendido como tal. Esta já tinha sido a discussão da *Lectura* em que Escoto se perguntava se o fim último uma vez apreendido necessariamente se frui dele³³¹. O papel do hábito sobrenatural da caridade tem particular relevo para que a vontade humana queira o fim visto com clareza na pátria que é a

³²⁹ TPP, 79: “Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Inteligenda est descriptio eius sic: «Deus est quo» cogitato sine contradictione, «maius cogitare non potest» sine contradictione. Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile”.

³³⁰ Cf. ALLINEY, “La contingenza”, p. 634.

³³¹ Lect. I, d. 1, p. 2, q. 2 n. 85-125 (XVI 89-102): *Utrum apprehenso fine ultimo necessarium sit frui eo*.

essência divina. Ausente a caridade, como hábito sobrenatural, poderíamos pensar que o seu oposto, o ódio, fosse possível.

No princípio desta problemática do *odium Dei*, como é bom de ver, está a correta compreensão da própria vontade distinta do intelecto no seu modo de operar por poder principiar atos opostos. E pela negativa, o *odium Dei*, permite compreender também a própria fruição como gozo diante do sumo bem. Evidenciada a total independência do modo de agir face ao objeto a vontade opõe-se aos modos naturais de agir, por exemplo à visão maximamente determinada a ver o objeto se não impedido, segundo a máxima que toda potência ativa na presença de um passivo, quando não impedido, produz o ato. Ainda que, como vimos, o exemplo por excelência de uma potência natural seja a queda dos graves. E, para Escoto, o intelecto é na mesma natureza no modo de agir.

Mas a vontade não é por si mesma, ela necessita do intelecto, ao mesmo tempo que o comanda. Assim tanto a fruição como o ódio só se dão na presença do objeto conhecido como tal, independentemente do modo como esse conhecimento se dá ou do grau de evidência. Ou melhor, a evidência, distinção entre em geral e em particular, para o caso da fruição é determinante para a intensidade da própria fruição, pois é tanto mais amado aquilo que mais é conhecido. Porém a dupla ferida da ignorância e da concupiscência retardam o alcance do fim último do homem e, por conseguinte, também a sua fruição. A ignorância que retarda o conhecimento claro e distinto do fim último, ludibriado por fins intermédios que se arvoram em últimos, e a concupiscência que se detém nos bens intermédios ou se queda a meio caminho vencida pela ilusão, são o não saber e o querer mal que impedem o ascendente percurso até ao cume da realização para o qual o homem foi feito. Estamos em crer que Duns Escoto não discordou da metáfora do ascendente *Itinerário da Mente para Deus* de Boaventura, o que se confirma pela distinção entre o homem no estado actual, *in via*, e o homem cumprido na Pátria.

Parecendo hoje uma inferência demasiadamente forçada que o fim último para o qual o homem foi feito coincida em absoluto com a causa primeira, não o era para os autores medievais, como não o é para o crente da religião cristã. Emblemática é a expressão agostiniana: “Criaste-nos para vós e o nosso coração está inquieto enquanto não repousa em vós”³³². Severino Boécio, Boécio de Dácia, Boaventura, Tomás de Aquino não concebem outro modo em que o fim último, expressão máxima da felicidade que o homem deseja (todo o homem por natureza deseja ser feliz) não coincida com o plenamente feliz que é a divindade. Cícero a este propósito, no *De natura deorum*,

³³² Conf. I, i, 1: “fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

não diz coisa diferente. Mas pondo de parte a nota específica de uma teologia com base na revelação e usando apenas os dados da filosofia, a coincidência entre um e outro foi o que Duns Escoto procurou provar, na linha de Anselmo e também de Aristóteles por via de Tomás de Aquino, com o seu *Tratado do Primeiro Princípio*.

O modo como o homem atinge o fim último, depois da queda de Adão, ou seja, no presente estado de *em caminho*, como *viator*, reveste-se de inúmeras dificuldades quer no campo teórico da possibilidade de conhecer a Deus, quer no campo prático da fidelidade aos mandamentos na sintonia de sentires da criatura com o Criador. Para o nosso autor, é claro e assente que a fruição tal como o gozo beatífico tem a nota da contingência pela sua relação com a vontade. A contingência da fruição é devida à vontade humana de elicitar um ato livre e contingente, isto quer *in via* quer *in patria*. Mas se a nossa fruição do fim último, como um modo particular de fruição, é contingente então fica posta em questão a perpetuidade dessa fruição na pátria. Pois se a vontade é contingente e não se anula na eternidade, continuará a sê-lo depois? Parece que não haja garantias que se permaneça na fruição assim como nada obriga a que necessariamente se frua do fim último apreendido. A ser assim, então é legítimo perguntar a razão pela qual a vontade permanece no querer estar na presença do Sumo bem quando efetivamente já está. O dom sobrenatural da graça da caridade assegura a permanência da vontade. Aqui os ecos anselmianos, designadamente do tratado sobre *A queda do diabo*, fazem-se sentir. Nos pensadores posteriores, ainda que se estranhasse a posição de Escoto, aceitando a liberdade e contingência da vontade, aceitava-se de forma mais ou menos pacífica a contingência da fruição quanto ao estado presente, *in via*. Porém rejeitava-se que isso pudesse ser assim *in patria*³³³. De facto, não deixa de parecer estranho que diante de um bem, claramente apreendido como tal, não se queira esse bem ou positivamente se rejeite com um ato de ódio. Mais ainda, se a fruição fosse necessária, esta necessidade deveria ser causada ou pelo fim ou pela própria vontade; mas é impossível que seja causada pelo fim porque Deus age sempre contingentemente no contacto com as criaturas. Donde não é verdade que da visão (*visio*) necessariamente se passe à fruição. Mas poderão existir separadamente? Poderá haver fruição sem visão ou visão sem fruição? Avançamos já com a resposta clara e peremptória de Escoto: “a visão é prévia à fruição”³³⁴. Distinguindo a vontade, enquanto tal, e a vontade em ato, ou seja distinguindo o querer livre e aquilo que se quer, é difícil, mesmo assim, separar a vontade daquilo que a vontade quer. O desejo de um bem conhecido diz sempre uma relação de um sujeito com um objeto (só no caso divino sujeito e objeto coincidem pelo modo absoluto e conveniente do desejo

³³³ Cf. HENNINGER, Mark, “Henry of Harclay on the contingency of the will’s fruition”, in *Johannes Duns Scotus 1308-2008*, p. 467.

³³⁴ *Report. I-A*, d. 1, p. 2, q. 1, n. 47: “Visio est praevia fruitioni”.

com o desejado, e mesmo aqui há a geração de algo novo). Tal objecto, efetivamente presente ou ausente, provoca o desejo como expressão de falta ou privação. Mas sempre enquanto objeto mais ou menos, com maior ou menor evidencia, conhecido ou do qual se tem uma *notitia*.

Se, como já vimos, o objeto desejado tem uma função de causa *sine qua non*, ou seja, a vontade enquanto vontade é indiferente ao objeto querido mas quem quer, quer alguma coisa, o poder absoluto da vontade sobre si mesma é indiferente ao que é querido. A dificuldade levanta-se não com qualquer objeto que tenha contornos de bem e, por isso, desejável, mas perante o objeto sumo bem e, por isso, segundo os autores, irrecusável. Pelo seu poder absoluto, a vontade enquanto vontade, entende-se como ausência de determinações a respeito do fim extrínseco, seja ele bom ou mau. Pelo poder ordenado a concretização da vontade reveste-se de maior complexidade. Fica feita a distinção entre causalidade concorrente, ou causas parciais concorrentes, e causalidade absoluta. Tal distinção terá consideráveis implicações e “consequências para a filosofia prática da nova interpretação escotista da causalidade, concretizada na noção de causalidade concorrente não recíproca de causa parciais, pelo que as operações do intelecto e da vontade são o resultado que produzem em comum o sujeito e o objecto, considerados como duas causas parciais concorrentes, sendo o sujeito o que aparece como a causa mais principal, de modo que o objeto não cumpre senão o papel de uma causa *sine qua non* para que exerça a sua ação a potência subjetiva”³³⁵. A consequência é a crescente autonomização da subjetividade tanto face ao objeto conhecido como ao objeto da operação prática, pois nem o intelecto nem a vontade estão determinados causalmente na ordem formal ou final pelo objecto. De facto, “o cumprimento das condições do bem não exerce uma violência antinatural sobre a vontade, já que a liberdade se liga diretamente com a natureza da faculdade de atuar determinada desde o começo pelo amor, do mesmo modo que a faculdade cognitiva se define pela sua natural tendência para o saber”³³⁶, e por isso pela verdade. Mas se, como vimos, a verdade condiciona o assentimento do conhecimento, o amor, condicionando também a vontade, não a determina, pois a adequação do intelecto à coisa não tem uma equiparação absoluta e necessária na adequação da vontade ao ato. Esta autonomia é a garantia da liberdade da vontade.

A fruição, enquanto problema, transporta a questão da dimensão prática da própria teologia revelada por se ordenar ao agir virtuoso conforme com o recto amor. Mais ainda, a afirmação da vontade no ato de fruir aponta para um novo conceito de agir virtuoso centrado já não

³³⁵ FLORIDO, “*Odium Dei*, Las paradojas de la voluntad”, p. 271.

³³⁶ *Idem*, p. 268.

no desejo natural mas na autodeterminação da vontade por meio da liberdade, que diz a intencionalidade. Estamos assim perante uma ciência prática onde o primado está na caridade³³⁷.

A caridade deleita e tem um particular papel na doutrina da fruição escotista. Ela é antes de mais um ato da vontade de Deus que amando-se naturalmente a si mesmo, escolhe amar, e, por isso, criar, o homem como livre respondedor a esse amor primeiro. De facto, Duns Escoto ao afirmar que a indeterminação, fruto da vontade, é algo positivo, aponta também para a riqueza da contingência e da ordem do contingente, como um dom amoroso da vontade criadora do Ser Infinito que sublinha o valor insubstituível de cada ser na sua unicidade, ao mesmo tempo que confere um elevado grau de dignidade à ordem do criado onde se inclui a ordem da reflexão racional e a escolha moral. Se, do ponto de vista ontológico, a contingência é uma propriedade do ser finito – a criação é contingente porque as criaturas não têm um valor por si mas recebem esse valor da vontade criadora.

Em toda a problemática da fruição joga-se, invariavelmente, uma das grandes teorias do pensamento do Doutor Subtil, a vontade. Esse modo de principiar uma ação que “não é mais, na filosofia de Escoto, somente o órgão executivo de tudo aquilo que é sugerido ou desejado pela razão, mas é antes o órgão espiritual de um futuro indeterminado, razão pela qual o homem é capaz de projetar o novo ou de construir, portanto, a história”³³⁸. Tal indeterminação não é uma imperfeição mas é antes uma perfeição porque deriva da capacidade da vontade de produzir um ato não determinado³³⁹. Esta indeterminação sublinha a contingência na sua estreita relação com a vontade. Pois, para Escoto, não é correto afirmar ou definir a contingência como um efeito enquanto pode não ser produzido, dado que a contingência se refere unicamente ao ente existente no momento em que existe e um efeito que não existe não é necessário nem contingente. Um efeito é contingente somente se tem origem num princípio dotado da capacidade de realizar ação oposta no preciso momento em que age. Já tivemos oportunidade de referir como a potência ativa que é determinada pela própria natureza a agir, e por isso não pode não fazê-lo, a menos que seja impedida externamente, é uma potência natural. A potência que não é determinada *ex se* e pode portanto agir de um modo ou de modo oposto ou não agir, é livre, ou seja, é a vontade. À continuação do

³³⁷ Segundo Mary Beth INGHAM, na sua obra *Scotus for dunces, An introduction to the Subtle Doctor*, Franciscan Institute Publication, Saint Bonaventure University, NY 2003, a esta categoria da caridade, tal como foi formulada por Olivier BOULNOIS em *Duns Scot, la rigueur de la charité*, Les Édition du Cerf, Paris 1998, deve acrescer a importância da noção do belo como categoria moral que acompanha como fio condutor a própria noção de ética escotista. Parece-nos neste caso ser o belo mais apropriado à fruição, feitas as devidas distinções entre algo querido ou desejado e algo que a partir de fora prende a atenção para produzir uma experiência estética.

³³⁸ ALLINEY, “La contingenza della fruizione beatifica”, p. 642.

³³⁹ Cf. *QQMet*, IX, q. 15, n. 11.

comentário sobre a *Metafísica* de Aristóteles, na já estudada questão 15 no livro IX, Escoto nega que da necessidade da ação do intelecto sobre o princípio se possa inferir, como era costume, a necessidade da ação voluntária no confronto com o fim, quer porque a semelhança é parcial – o intelecto não assente necessariamente só aos princípios mas também às conclusões –, quer porque a adesão é igual – o intelecto assente igualmente nos primeiros princípios como nas conclusões que deles derivam.

O que define a vontade é justamente que só ela tenha domínio sobre si mesma. E, então, o objeto do desejo ou do querer inscreve-se somente como causa *sine qua non* para o exercício da vontade, pois quem quer, quer alguma coisa. O que quer que seja que é desejado e o modo como essa coisa é desejada, ainda que seja sempre com a aparência de bem, pois é impossível desejar o mal enquanto mal, faz com que o ato da vontade se revista de uma indiferença moral, permitindo a distinção entre bondade natural – o querer de alguma coisa naturalmente boa – e a bondade moral de um ato – querer alguma coisa com recta intenção – que, para além do hábito, e com intenção expressa, dá ou não mérito ao ato. Quanto à escolha do mal pelo mal, Escoto pergunta-se se é possível tal escolha, como parece acontecer no caso do *odium Dei*. Em princípio esta hipótese seria de rejeitar, pois o ato do querer humano (*velle*) não pode, de modo algum, orientar-se para um mal absoluto, e somente seria compreensível a eleição de mal como o querer de um defeito de bem, o que não pode igualar-se ao ato de odiar em geral, e muito menos ao ódio a Deus. Por outro lado, se é possível a eleição do mal quando se trata de um não querer, absoluto, poderíamos usar o *nolle*, um não querer. Na continuação temos de perguntar se seria possível que diante de Deus a vontade poderia ter um ato de “querer não”, como postura entre o querer objectivamente como ato de amor e o não querer objectivamente como ato de ódio. A resposta de Escoto quanto à possibilidade de odiar a Deus é negativa. Assim, “dado que o pecado reste *ex malitia* consiste em perseguir o mal pelo mal, é uma eleição contrária absolutamente ao bem, e, portanto, a Deus, que é a fonte de todo o bem, e por isso é um ato que coincide com o *odium Dei*, o que vimos ser formalmente impossível (*Dei formaliter non potest odiri*)”³⁴⁰. Diferente é a aversão a Deus, que em última instância é o *Casu Diaboli*, não tanto interpretado como ódio, mas no soberbo desejo de se lhe igualar. Não é o mal que é desejado, mas o desejo é mau porque pervertido ou não recto. Se é admissível a possibilidade de não querer (*non velle*) Deus, como Deus, por lhe querer ser superior, e se é desejável, segundo a teologia, estar na presença de Deus, fica ainda por responder o (*nolle*) “querer não” como ato que é não ato, escolher não agir, um estado de indiferença. Não temos dados para avançar uma possível resposta de Escoto a este problema. De qualquer modo a possibilidade de diante de Deus haver um

³⁴⁰ FLORIDO, “*Odium Dei: Las paradojas de la voluntad*”, p. 273.

nolle, é a garantia da liberdade da vontade não constrangida pelo objecto. Tal posicionamento da vontade que não se inclina ao objeto não é da mesma ordem de um ato meritório ou condenável, como também não é neutro, porque é como se fosse um não ato. Mas igualmente importa ver qual o motivo quer do querer quer do não querer, e mesmo do “querer não”, no estado presente do homem pós-adâmico onde a ignorância é a concupiscência são as suas consequentes feridas.

Podemos perguntar-nos ainda, até que ponto não será o *nolle* um ato de assentimento médio (*assensus medius*) da vontade. Se para Escoto à vontade pode ser dada um bem que é apreendido absolutamente mas nem com o carácter de fim nem de meio para um fim, então não seria nem uma fruição nem um uso. Mais uma vez o ponto está na vontade que não adere necessariamente. Mas este assentimento médio é um grau inferior de aceitação de algum modo do objeto querido, mas nem como um fim por si mesmo, nem como um meio para outro. O objeto é simplesmente desejado como algo “interessante” em si mesmo antes de qualquer significativa avaliação moral. Estaríamos então perante um ato de *complacentia* que é diferente de uma eleição.

Conclusão

Somos assim chegados ao final do nosso trabalho. Não estamos certos de termos tratado de forma competente a temática da fruição e mais ainda de termos provado de forma evidente que em Escoto ela seja a chave de uma metafísica que se quer ciência do ente enquanto ente e dos seus atributos. Muitos aspetos ficaram por investigar, estes, porém, julgamo-los suficientes para fundamentar a tese inicial que motivou este trabalho: a fruição pode bem ter o estatuto de chave hermenêutica da metafísica de João Duns Escoto.

Uma metafísica que suporte a teologia, sendo esta superada pelo princípio da caridade, desembocando no fim para o qual o homem foi feito, não apenas na pátria, mas já agora e a caminho, como um exercício da vontade livre diante d'Aquele que livremente criou o homem para a adesão livre a Si mesmo.

A fruição é a chave interpretativa da própria metafísica tal como é fim da teologia, na medida em que encaminha o homem para a compreensão do real, conferindo-lhe razão de ser e de sentido, ao mesmo tempo que dá a conhecer as causas últimas e primeiras de tudo o que é.

A fruição como chave hermenêutica da metafísica pode, então, entender-se a dois níveis. Primeiramente na origem de toda a realidade que Duns Escoto coloca como objeto desta ciência, o ser em geral e o ser infinito. Com isto sublinha-se o carácter necessário com o qual Deus se ama a si mesmo e o contingente livre com que chama à existência tudo o que existe, tudo o que é. Em segundo lugar, a fruição como chave hermenêutica do entendimento daquela ciência que fundamenta a teologia; a fruição como modo correto de investigar a realidade, de toda a realidade, particularmente do próprio homem numa correta interpretação do ser pessoa e da sua dignidade no ato especificamente humano que é o da vontade.

Ao lermos e relermos Escoto pareceu-nos merecedor de atenção, numa conjugação de espanto e contentamento que provocam o pensamento, que um autor medieval dedicasse tanto espaço à reflexão sobre um tema que poderia parecer pouco medieval. Nada mais errado, como vimos. O tema é recorrente ao longo da história humana e tem diferentes nuances conforme o enquadramento temporal e a especificidade de cada pensador. Um autor medieval a tratar da fruição e mais especificamente do prazer, da sua bondade e desejabilidade, poderia quase parecer uma heresia, algo que, para alguém pouco familiarizado com o pensamento da Idade Média, seria estranho ou pouco “medieval” na sua mais pejorativa interpretação.

A escolha do tema poderia, então, justificar-se, num primeiro momento, como uma reação de contentamento por encontrar um tema tão contemporâneo tratado com tanta mestria e profundidade por um autor que nos é caro.

Na primeira parte do nosso trabalho o percurso de Agostinho a Escoto não foi meramente um delinear de uma genealogia do conceito ou um escavar arqueológico das camadas sucessivas que os autores foram sobrepondo a uma ideia original. Subsiste em todos os que vimos uma preocupação por distinguir uso de fruição, e apresentar o abuso não como uso mas como corrupção de uma ordem, como diz o adágio latino: “Abusus non est usus sed corruptela”. De uma maneira ou de outra os autores vistos relacionam a fruição com o deleite e o gozo espiritual que encaminha para a Trindade como realidade suprema da qual se frui convenientemente com a virtude da caridade. Com o desenrolar do tempo, e com os sucessivos comentários a Pedro Lombardo, introduziram-se novos problemas, designadamente a relação da fruição com o conhecimento e com a vontade, e a potência da alma que frui. Alexandre de Hales deu o mote para vincular inseparavelmente a fruição à vontade – o que levantou o problema da possibilidade da fruição naquilo que não tem uma verdadeira vontade ou um claro conhecimento – e apresentou o repouso como confirmação de uma verdadeira fruição ou adesão ao amado. Estando assente que deve fruir-se propriamente de Deus que nos faz felizes, por causa dele mesmo e não pela felicidade que ele nos dá – como fruir da fruição ou o gosto de fazer o bem pelo próprio bem – a nota realista obriga a pensar sobre a legitimidade das coisas boas, mormente as que provêm de Deus, como são as virtudes e os dons, numa palavra, os bens espirituais que estão relacionados com o fim. Neste sentido é Boaventura que sublinha a alegria como movimento de coração que acompanha a verdadeira fruição da vontade meritória na busca da paz que é o repouso almejado pelo coração inquieto. A gramática aristotélica também se fez sentir na discussão deste tema. A distinção de conceitos ou modos de fruir, o fim já não tanto como razão teleológica mas como causa final, e a distinção entre essência e existência, abrem novos modos de pensar a fruição em e de Deus, mantendo-se contudo o eco da citação paulina *in Domino*. E mais ainda o “novo” modo de entender a alma humana e as suas faculdades obrigou a pensar a fruição na sua relação com essas mesmas potências, sublinhando ora a intelectual ou racional (São Tomás de Aquino) ora a volitiva (Duns Escoto), e desligando-a da exclusividade do fim último para a relacionar com os fins possíveis e acessíveis.

Um autor que afirma a possibilidade de uma fruição já nesta vida e neste mundo, ligando-a ao conhecimento e à vontade, arranca essa experiência do homem de uma mera sensibilidade hedonista e, por conseguinte, egoísta. Se, como vimos, os autores referidos tiveram essa preocupação, o contributo de Duns Escoto parece-nos digno de nota, particularmente pela relação que estabelece entre fruição e vontade com o toque da intencionalidade.

Mais ainda, poder dizer que Deus frui não só de si mesmo como objeto adequado mas da obra da criação no seu todo e do homem em particular afasta uma imagem de um Deus carrasco e sádico que se alegraria com o castigo a infligir ao homem.

Defender a legitimidade do prazer como algo positivo que encaminha o homem para a sua realização plena é situar-se nos antípodas de uma negação patológica de tudo o que é agradável numa obcecada pseudo-espiritualidade reparadora pela hipervalorização do sacrifício e do sofrimento, negadora de qualquer bondade do prazer.

Ao apresentar a fricção na sua relação com a eternidade, Escoto rompe as barreiras de uma circunscrição mundana apontando para um mais que não aprisiona, antes amplia o horizonte do próprio homem.

A abordagem deste tema da fruição poderia facilmente cair num discurso moralista. Tal deturpação do tema, redução que alergicamente repudiamos, é impedida pelo confronto da fruição com a metafísica, como aqui o propusemos. E impede-a convocando à discussão a temática da natureza do fruíente, o objecto fruível, a fruição em si, na relação intrínseca entre a fruição e a vontade, esta última sempre implicada com o conhecimento. A associação da fruição à metafísica é a garantia que não se reduz a reflexão de um aspecto tão importante do comportamento humano a uma psicologia comportamental ou a uma fenomenologia dos atos, garantindo espaço e legitimação quer filosófica quer teológica duma reflexão sobre esse tema. Parece-nos que a associação entre fruição e metafísica é tudo menos forçada. Bem pelo contrário, a metafísica apela à fruição como extensão ao real, à vida, à prática, ao labor intelectual, e a fruição apela à metafísica como a garantia de se manter num campo verdadeiramente humano onde a implicação das potências humanas, mormente vontade e inteligência, impedem que ela degenera em mera instintividade.

Fomos percebendo como o tratamento que Duns Escoto faz da fruição apelava a conceitos da sua metafísica. E sem entrar em polémicas interpretativas sentimos a necessidade de aclarar esses conceitos para os quais a fruição apelava. Porque se há alguma novidade no modo de dizer a fruição há também em Escoto uma novidade no modo de entender a ciência que se quer primeira, num esforço de radicalidade e máxima abrangência. O ente enquanto ente obrigou também a pensar a fruição enquanto fruição; o ente acima de qualquer catalogação ou categoria permitiu olhar a fruição para além de qualquer objecto fruível, ou de qualquer actualização. O conceito unívoco de ente faz a ponte para uma compreensão da fruição independentemente do fruíente, seja ele Deus, o viandante, o pecador, os brutos ou qualquer coisa que exista. A realidade do ente e os seus modos de ser tem paralelo com a realidade da fruição e os graus com que ela se dá, porque a fruição diz-se de muitos modos.

Se poderia não oferecer dificuldade a ideia de um Deus que frui de si mesmo, em paralelo com o pensamento que se pensa a si mesmo, já a hipótese de haver em Deus uma fruição das realidades criadas e mais ainda do homem, poderia parecer no mínimo estranha. De facto, afirmar que Deus tem um desejo do homem, como Cristo diz no diálogo com a Samaritana: “Dá-me de beber” (*Jo 4, 7*), hipoteca a compreensão do absoluto e infinitamente outro como Ser Infinito. Esta

univocidade, dizer a fruição em e de Deus ao mesmo tempo que se diz a fruição que o homem pode ter de Deus, não simplesmente mediante o conhecimento, fundamente o verdadeiro tipo de fruição e sublinha a liberdade que se opõe a todo o tipo de necessitarismo. A vontade tem, portanto, um papel determinante e central, na sua relação com a contingência enquanto tal e com a contingência da própria fruição. A diferença entre uma fruição e outra é a diferença entre um ato e outro ato, na medida em que não se confundem na sua especificidade, unicidade e irrepetibilidade, dado o seu enquadramento do sujeito e do modo como cada fruição de dá.

Só um enquadramento metafísico da fruição é garantia de possibilidade do seu enquadramento filosófico e teológico no discurso da moralidade, ou das virtudes, no agir. Tratar da fruição nas diferentes versões de Escoto no Comentário aos primeiros capítulos das *Sentenças* de Pedro Lombardo é, de facto, marcar os horizontes que permitem uma valoração do agir humano, num trabalho prévio a qualquer valoração casuística deste ou daquele ato concreto.

Tendo como horizonte último a beatitude ou o cumprimento do ser, a fruição conjugada com a metafísica permite uma nova interpretação da moralidade dos atos humanos que são fruto da vontade que conhece, quer e se determina a agir. Isto faz, como vimos, a diferença entre paixões e ações. As primeiras não dependem do agente que se auto determina e as segundas são fruto, ou fim, de uma vontade. É por esta razão que, atendendo também à intencionalidade, se pode fazer um juízo moral.

O ponto de maior radicalidade desta discussão está precisamente na possibilidade de não ter um ato ou ter um ato de rejeição na presença do objeto sumamente bom e plenamente conhecido. Admitir que o homem pode não querer Deus, é sublinhar até ao limite a liberdade humana que não se deixa condicionar por nada além dela mesma, como também rejeitar que a não advertência seja a causa de um acto de não amor a Deus ou de pecado.

A fruição arranca a metafísica da redutora compreensão física ao enriquecer a realidade com algo mais do que aquilo que uma simples mecânica pode oferecer. Ela, a fruição, estabelece um horizonte e define um agente. O horizonte último de sentido como causa final personificada e coincidente com a causa primeira. O agente capaz de se emocionar perante algo bom e nessa capacidade de se mover e deixar mover está a vitalidade daquilo que é mais do que simples cálculo, ou lógica – a definição de animal racional não satisfaz quando se rasga a capacidade ou possibilidade de fruir que abre para uma experiência de tipo estético. É certo que Escoto não é o místico Boaventura, mas não deixa de ser um genuíno filho de S. Francisco onde o Sumo Bem está paredes meias com o Sumo Belo.

Bibliografia

1. Fontes

1) Edições

IOANNIS DUNS SCOTI *Opera omnia*, editado por Lucas WADDING, 12 vols., Lyon: Durand, 1639 (Reimpressão: Hildesheim: Georg Olms, 1968).

IOANNIS DUNS SCOTI Doctor Subtilis, Ordinis Minorum, *Opera omnia*, 26 vols., Paris: Louis Vivès. 1891-1895, (Reimpressão: Westmead, Franborough and Hants: Gregg International Publishers, 1969).

Doctoris Subtilis et Mariani B. IOANNIS DUNS SCOTI, Fratrum Minorum, *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, ed. C. BALIĆ, H. SCHALÜCK, P. MODRIĆ et al. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950-seg.

Ven. IOANNIS DUNS SCOTI, Doctoris Subtilis Ordinis Fratrum Minorum, *Summa Theologica, ex universis operibus eius concinnata, iuxta ordinem et dispositionem summae angelici doctoris S. Thomae Aquinatis* per Fr. Hieronymum de MONTEFORTINO, Tomus quartus, Ex Typographia Sallustiana, Via S. Nicola de Tolentino, 4, Romae 1902.

John DUNS SCOTUS, *Reportatio I-A, The examined report of the Paris lectures reportatio*, Translation ao Allan B. Wolter and Oleg V. Bychkov, The Franciscan Institute, S. Bonaventure 2004.

2) Traduções e edições de obras de Duns Escoto

ALLUNTIS, Félix, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales, Edicion bilingue*, Introducción, resumens y versión de Félix ALLUNTIS, BAC Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid 1968.

DUNS ESCOTO, *Natureza y voluntad, Questiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, Introducción, traducción y notas de Cruz Gonzáles AYESTA, Cuadernos de Anuario Filosófico 199, Navarra 2007.

DUNS ESCOTO, *Jesucristo y Maria (Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22)*, Dirección, presentación e introducción general de José Antonio Merino, traducción del texto

- latino y comentarios de Alejandro Villalmonste, BAC Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid 2008.
- DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, Introduzione, traduzione, note e apparati de Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2008.
- Jean DUNS SCOT, *La cause du vouloir. Suivi de l'object de la jussance*, traduction, présentation et notes de François Loiret, Les Belles Lettres, Paris 2009.
- João DUNS ESCOTO, *Tratado do primeiro princípio*, tradução do latim e nótula introdutória por Mário Santiago de CARVALHO, Ed. 70, Lisboa 1998.
- João DUNS ESCOTO, *Pode-se provar a existência de Deus?*, trad. Raimundo Vier, Ed. Vozes, Petrópolis 1972.
- João DUNS SCOTUS, *Prólogo da Ordinatio*, Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich, col. Pensamento Franciscano V, Porto Alegre 2003.
- João DUNS SCOTUS, «Escritos Filosóficos», in *Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot e William of Ockham, Seleção de Textos*, Abril Cultural, São Paulo 1973, pp. 237-338 [tradução de Duns Scotus, *Philosophical Writings, a selection*, Edited and translated by Allan B. Wolter, Nelson, Edimburg 1962; nova ed. Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge 1987].
- João DUNS SCOTUS, *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*, Trad., introd. e notas de Roberto Hofmeister Pich, col. Pensamento Franciscano, 11, EDIPUCRS, Porto Alegre 2008.
- John DUNS SCOTUS, "Six Questions on Individuation from His Ordinatio II. d. 3, part 1, qq. 1-6", in SPADE, Paul Vincent, *Five texts on the Mediaeval Problem of Universals, Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, translated and Edited by Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 1994.
- John DUNS SCOTUS, *God and creatures, the Quodlibetal Questions*, Translated with an Introduction, Notes and Glossary by Alluntis, Felix and Wolter, Allan B., The Catholic University of America Press, Washington DC, 1975.
- DUNS SCOT, *Le principe d'individuation*, Introductio, traductio et notes par Gérard Sondag, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1992 [trad. do princípio de individuação *Ord. II, d. 3, p. 1, q. 5-7*].
- Juan DUNS ESCOTO, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto Dios uno y trino*, Traducción del texto latino por Bernardo Aperribay, Bernardo de Madariaga, Isidro de Guerra e Felix Alluntis, Introducción general de Miguel Oromí, BAC Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid 1960.
- Jonh DUNS SCOTUS, *Contingency and freedom, Lectura I 39*, Introduction, Translation and Commentary by A. Vos Jaczn, et al., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1994.

- CEZAR, Cesar Ribas, "Apêndice A e B", in *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*, EDIPUCRS, Porto alegre 1996.
- MANZANO, Guzmán I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 2000.
- SPADE, Paul Vicent, *Five texts on the Mediaeval Problem of Universals, Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Translated and Edited by Paul Vicent Sapde, Hackett Publishing Companu, Inc., Indianapolis/Cambrige 1994 [contém a trad. de John Duns Scotus, *Six questions on Individuation from his Ordinatio* II, d. 3, part 1, qq. 1-6; pp. 57-113].
- TODISCO, Orlando, *Giovanni Duns Scoto, Filosofo della liberta*, Ed. Messaggero, Padova 1996.
- WOLTER, Allan B. – FRANK, William A., *Duns Scotus, on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1997.
- WOLTER, Allan, *Duns Scotus, Philosophical Writings, A selection*, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge 1987.

3) Autores antigos e medievais

- ALEXANDRIDE DE HALES, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi Florentiae, Typographia Collegii S. Bonaventurae 1951.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 2008.
- , *Sobre a alma*, trad. port. de Ana Maria Lóio, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2010.
- , *Ética a Nicómaco*, Tradução do grego e notas de António C. Caeiro, Ed. Quetzal, Lisboa 2004.
- AGOSTINHO, *Confissões*, Ed. bilingue, Trad. e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Introd. de Manuel Barbosa da Costa Freitas, Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, INCM Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2000.
- , *Diálogo sobre o livre arbítrio*, Ed. bilingue, Trad. e introdução de Paula Oliveira e Silva, INCM Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2001.
- , *De Trinitate*, Ed. bilingue, Coord. Arnaldo do Espírito Santo, Introd. e notas José Maria da Silva Rosa, trad. Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Ed. Paulinas, Prior Velho 2007.
- ANSELMO, *Obras Completas*, vol. I e II, BAC Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009.

- ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Diálogos filosóficos*, Edição bilingue latim-português, Trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva, Col. Imago Mundi: Filosofia em textos e tradução, 1, Edições Afrontamento, Porto 2012.
- DOCT. SERAPH. S. BONAVENTURAE, *Opera omnia* Ed. studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emandata, anecdotis aucta, prolegomenis sholiis notisque illustrata, Quaracchi 1882-1902, 10 vols.
- BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura*, Ed. bilingue, BAC Biblioteca de Autores Cristinanos, Madrid 1945-1949, 6 vols.
- BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*, Introdução, tradução e notas de António Soares Pinheiro, Publicação da Faculdade de Filosofia, Braga 1986.
- , *Recondução das Ciências à Teologia*, Trad. e posfácio de Mário Santiago de Carvalho, Porto Editora, Porto 1996
- BOÉCIO, *Consolação da Filosofia*, trad. de Luis M. G. Cerqueira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas, Los nombres de Dios, Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Teología mística, Cartas várias*, Edición preparada por Teodoro H. Martín, Presentación de Olegario González de Cardedal, BAC Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007.
- PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Livri distinctae magistri Petri Lombardo*, Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Roma 1971, 3 vol.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid.
- LEÓN FLORIDO, Francisco, *1277 La condena de la Filosofía*, Estudio y traducción del texto, A parte rei, Revista de Filosofía, 2007.

2. Estudos escotistas

1) Bibliografia

- HOFFMANN, Tobias, *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present*, 8th edition, 2013. Disponível on-line em: <http://faculty.cua.edu/hoffmann/Scotus-Bibliography-2013.pdf> (acedido a 8 de Novembro de 2014).

2) Congressos escotistas

- Commissio Scotistica (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 1: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, Roma 1968 (Studia Scholastico-Scotistica 1).
- Commissio Scotistica (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 2: Problemata philosophica*, Roma 1968 (Studia Scholastico-Scotistica 2).
- Commissio Scotistica (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 3: Problemata theologica*, Roma 1968 (Studia Scholastico-Scotistica 3).
- Commissio Scotistica (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 4: Scotismus decursu saeculorum*, Roma 1968 (Studia Scholastico-Scotistica 4).
- Commissio Scotistica (ed.). *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1972 (Studia Scholastico-Scotistica 5).
- Commissio Scotistica (BERUBE, Camille ed.). *Regnum hominis et regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Patavii, 24-29 septembris 1976, vol. 1: Sectio generalis*, Roma 1978 (Studia Scholastico-Scotistica 6).
- Commissio Scotistica (BERUBE, Camille ed.). *Regnum hominis et regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Patavii, 24-29 septembris 1976, vol. 2: La tradizione scotista veneto-padovana*, Roma 1978 (Studia Scholastico-Scotistica 7).
- Commissio Scotistica (BERUBE, Camille ed.). *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981, Rome 1984* (Studia Scholastico-Scotistica 8).

3) Estudos

- ALLINEY, Guido, *Giovanni Duns Scoto, Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012.
- , “La contingenza della fruizione beatifica nello sviluppo del pensiero di Duns Scoto.” In *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti: Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, edited by Leonardo Sileo. Vol. 2, 633–60, Edizioni Antonianum, Rome 1995.
- ALLUNTIS, Felix, “Del ser de Dios y de su unidad (Scot. I Sent. 1, d. 2, p.1)”, in *Verdad y Vida* 18(1960) 693-700.

- BATES, Todd, *Duns Scotus and the problema of universals*, Continuum Studies in Philosophy, London-NY 2010.
- BARBOSA, Diogo Morais, *Natura semper in se curva, A vinculação a si e a possibilidade de desvinculação segundo Duns Escoto*, Cadernos, Centro de Estudos de Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, Fundação Eng. António de Almeida, Porto 2012.
- BETTONI, Efrem, *Duns Scotus: The basic principles of his philosophy*, Catholic University of America Press, Washington 1961.
- BOULNOIS, Olivier, *Duns Scot, la rigueur de la charité, Initiations au Moyen Âge*, CERF, Paris 1998
- , “Duns Scot: Existe-t-il des passions de la volonté?”, BESNIER, Bernard – MOREAU, Pierre-François – RENAULT, Laurence, *Les Passions antiques et médiévales*, Leviathan, PUF, Paris 2003.
- , “Genèse de la theorie scotiste de l’individuation”, in MAYAUD, Pierre-Noël, *Le probleme de l’individuation*, Vrin, Paris 1991, pp. 51-77.
- BOULNOIS, Olivier – KARGER, Elizabeth – SOLERE, Jean-Luc – SONDAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002* (Textes et études du Moyen Âge 26) Fédération Internationales des Instituts d’Études Médiévales – Brepols, Turnhout 2004.
- CARVALHO, Mário Santiago de, “Para a história da Possibilidade e da Liberdade: João Duns Escoto, Guilherme de Ockham e Henrique de Gand”, in *Itinerarium* 40 (1994) 145-180.
- CEZAR, Cesar Ribas, *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1996.
- CROSS, Richard, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- DE BONI, Luis Alberto, “Sobre a vida e a obra de Duns Scotus”, in *Veritas* 53 (2008) 7-31.
- , “Duns Scotus and the univocity of the concept of being”, in PICH, Roberto Hofmeister (Ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia transcendens*, Fédération Internationales des Instituts d’Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2007.
- , (org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, Edipucrs, Porto Alegre 2008.
- DEZZA, Ernesto, “Dio e mondo nel pensiero di Giovanni Duns Scoto”, in *RTLu* XIX (1/2014) 79-106.
- , “Dio como ente infinito in Giovanni Duns Scoto”, in Ghisalberti, Alessandro e Dezza Ernesto, “Pro statu isto”: l’appello dell’uomo all’infinito, Atti del Convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto, Milano 7-8 novembre 2008, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2010, 135-161.
- DUMONT, Stephen, “Henry of Gent and Duns Scotus”, in MARENBOON, John (Ed.), *The Ronthedge History of Philosophy, III: Medieval Philosophy*, Routledge, London 1998, pp. 291-328.

- FERNÁNDEZ GARCI, M., *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum in quo termini, definitiones, distinctiones et effata a Joannes Duns Scoto exponuntur, declarantur*, Quaracchi 1910, reimpr.: Georg Olms, Hildesheim 1989.
- FIGUEIREDO, G., “Liberdade e necessidade em Escoto”, in *Itinerarium* 195 (2009) 418-494.
- , “A razoabilidade da vontade”, in *Philosophica* 43 (2009) 387-403.
- FLORIDO, Francisco León, “*Odium Dei*: Las paradojas de la voluntad en Duns Escoto”, in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25 (2008) 263-278.
- , “La controversia entre filósofos y teólogos en el pensamiento de Duns Escoto”, in *Augustinus* 51 (2006) 53-77.
- , “La influencia de la condena universitaria de 1277 en el pensamiento de Juan Duns Escoto”, in *Verdad y Vida* 251-251 (2008) 143-176.
- FRANK, William, *John Duns Scotus’ Quodlibetals Teaching on the Will*, The Catholic University of America, Washington 1982.
- FREITAS, Manuel Barbosa da Costa, “João Duns Escoto”, in *Enciclopédia Luso Brasileira de Cultura*, Ed. Verbo, Lisboa 1968, vol. 7, pp. 928-935.
- , “Da Pessoa em Escoto”, in *Escola Franciscana* 27 (1946) 49-61.
- , “A causalidade do conhecimento em Duns Escoto”, in *Itinerarium* 4 (1958) 421-466.
- , “A Pessoa e o seu Fundamento Ontológico em Escoto”, in *Itinerarium* 6 (1960) 148-195.
- , “Escoto perante as Recentes Investigações Histórico-Críticas”, in *Itinerarium* 7 (1962) 185-202.
- , “A Existência de Deus segundo Escoto”, in *Itinerarium* 12 (1966) 161-192.
- , “O Conhecimento Filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto”, in *Didaskalia* 12 (1982) 243-298.
- , “Natureza e Fundamento Ontológico da Pessoa em Duns Escoto”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 50 (1994) 155-163.
- GARCÍA CASTILLO, P., “Libertad y necesidad en Juan Duns Escoto”, in *Natureza y Gracia* 41 (1994) 261-274.
- GHISALBERTI, Alessandro, *Giovanni Duns Scoto, Filosofia e Teologia*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 1995.
- GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot, Introduction a ses positions fondamentales*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1952 (*Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, trad. esp. de Pablo E. Corona, Euns, Pamplona 2007).
- GINOCCHIO, David Gonzalez, *Ser e infinito en Duns Escoto*, EUNSA, Navarra 2013.
- GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, *Distinção de Essência e Existência no pensamento de João Duns Escoto*, Lisboa 1962.

-
- , *Humanismo medieval: I. A natureza do indivíduo em João Duns Escoto. II. Franciscanismo e cultura*, Editorial Franciscana, Braga 1971.
- , “A questão da Onto-Teologia e a Metafísica de João Duns Escoto”, in DE BONI, Luis A. (org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, Edipucrs, Porto Alegre 2008, 175-185.
- GONZALEZ-AYESTA, C., “Scotus' Interpretation of the Difference between Voluntas ut Natura and Voluntas ut Voluntas”, in *Franciscan Studies* 66 (2008).
- GRACIA, Jorge, *Introduction to the problema os individuation in the Early Middles Ages*, Catholic University of America Press, Washington 1984.
- HECHICH, Barnaba, “El beato Juan Duns Escoto, Contexto historico y teologico”, in *Verdad y Vida* 65 (2007) 155-213.
- HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Padova 1976.
- HONNEFELDER, Ludger, *João Duns Scotus*, Trad. Roberto Hofmeister Pich, Ed. Loyola, S. Paulo 2010.
- HORAN, Daniel P., *Postmodernity and Univocity, A critical account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*, Fortress Press, Minneapolis 2014.
- IAMMARRONE, Luigi, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teólogo, la tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Ed. Miscellanea Francescana, Roma 1999.
- INGHAM, Mary Beth, *Scotus for Dunces: An Introduction to the Subtle Doctor*, Franciscan Institute Publications, New York 2003.
- INGHAM, M. B., DREYER, M., *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington 2004.
- IRIARTE DE PUYAU, Delia E., “La teologia como ciência en Juan Duns Escoto”, in *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1972, pp. 653-660.
- KING, Peter, “Scotus on Metaphysics” in WILLIAMS, Thomas (org.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15-57.
- , “Scotus's rejection of Anselm. The two wills theory” (on-line: http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Scotus_on_Anselm.pdf).
- , “The problem of individuation in the Middle Ages”, in *Theoria* 66 (2000) 159-184.
- LAURIOLA, G., *Index scotisticus*, col. Quaderni Scotistici, 19, Ed. AGA Alberobello, Bari 2003.
- LEITE, Thiago Soares, “Ontologia e teoria dos transcendentos na Metafísica de Duns Scotus”, in DE BONI, Luis A., *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2008, pp. 206-223.
- LOBATO, Abelardo, “La metafísica cristiana de Duns Escoto”, in *De doctrina I. Duns Scoti*, Roma 1968, vol. II, pp. 71-85.
- LOIRET, François, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Ed. Kimé, Paris 2003.

- MACEDO, José Maria Costa, "Individualidade e individuação em Duns Escoto", in *Itinerarium* 195 (2009) 411-412.
- MADARIAGA, Bernardo, "Doctrina sobre la fruición en Escoto (*I. Sent. Dist. 1*)", in *Verdad y vida* 18 (1960) 681-692.
- MANZANO, Isidoro Guzmán, "El ser, objeto de nuestra metafísica es obtenido por Revelación según Escoto?", in *Verdad y vida* 29 (1971) 57-95.
- , "Metafísica Escotista", in *Verdad y Vida* 253 (2008) 387-458.
- , "Las causas del ato libre, según Escoto", in *Verdad y Vida* 55 (1997) 453-495.
- MARTINS, Maria Manuela Brito, "Reequacionando a distinção entre essência e existência em Duns Escoto", in *Cultura e Fé* 145 (2014) 135-164.
- MARRONE, "The notion of univocity in Duns Scotus's early works", in *Franciscan Studies* 43 (1983).
- MEIRINHOS, José, «João Duns Escoto, *vita brevis ars longa*», in J.F. MEIRINHOS – M. LÁZARO PULIDO (org.), *João Duns Escoto (1308-2008)*, in *Itinerarium* 55 (2009) 563-591.
- (org.), *João Duns Escoto (c. 1265-1308), Subsídios bibliográficos*, Gabinete de Filosofia Medieval, Porto 2008.
- MEIRINHOS, J.F. – LÁZARO PULIDO, M. (org.), *João Duns Escoto (1308-2008)*, *Itinerarium*, 55, fasc. 2 (2009) 301-591, Número monográfico no VII Centenário da morte do Doutor Subtil.
- MERINO, José Antonio, *João Duns Escoto, Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*, Trad. port. de David Antunes, Ed. Franciscana, Braga 2008.
- MIRALBELL, Ignacio, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del Aristotelismo*, EUNSA, Pamplona 1994.
- NOONE, Timothy, "Universals and Individuation", in WILLIAMS, Thomas (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 100-128.
- , "Individuation in Scotus", in *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995) 527-542.
- NÚÑEZ, Martin Carbajo, *Giovanni Duns Scoto: Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte, in onore di P. César Saco Alarcón*, 2 vol., PAA – Edizioni Antonianum, Roma 2008.
- OROMI, Miguel, "Duns Escoto y el objeto de la metafísica", in *Revista de Filosofía* 17 (1958) 418-428.
- OROMÍ, Miguel, "El gran «Prólogo» de Duns Escoto", in *Verdad y Vida* 18 (1960) 669-679.
- , "Introducción general", in Juan DUNS ESCOTO, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto Dios uno y trino*, Traducción del texto latino por Bernardo Aperribay, Bernardo de Madariaga, Isidro de Guerra e Felix Alluntis, Introducción general de Miguel Oromí, BAC Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid 1960, 15*-129*.
- OROMÍ, Miguel – BOADAS, Agustí, "Orientación general de la metafísica de Juan Duns Escoto", in *Verdad y Vida* 253 (2008) 473-508.
- PAIVA, Gustavo, "A inteligência intuitiva em João Duns Escoto", in *Seara Filosófica* 6 (2013) 43-62.

-
- PARCERIAS, Pedro, *La pléthore de l'étant: multitude et devenir in via Scoti*, Fieri, Matosinhos 2006.
- , *Ente e devir: coordenadas e estruturas da metafísica in via Scoti*, UP, Porto 2005.
- , “Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual”, in *Mediaevalia: textos e estudos* 19 (2001) 5-161.
- , “Heterogeneidade e afirmação do ente, Duns Escoto e a estrutura de ontologia”, in *Revista Filosófica de Coimbra* 25 (2004) 95-128.
- , “Caos e Evento: Entre Duns Escoto e João de Ripa, Notas para a Construção de uma Ontologia Primitiva”, in *Revista Filosófica de Coimbra* 16 (2007) 213-38.
- PERREIAH, Allan, “Scotus on Human Emotions”, in *Franciscan Studies* 56 (1998) 325-345.
- PICH, Roberto Hofmeister, “Cognitio intuitiva e modalidades espistêmicas”, in *Itinerarium* 196 (2010) 357-391.
- PINI, G., “Scotus on the object of cognitive acts”, in *Franciscan Studies* 66 (2008) 281-315.
- RIBEIRO, Ilídio de Sousa, *O Doutor Subtil João Duns Escoto*, Livraria Sá da Costa, Lisboa 1945.
- SAINT-MAURICE, Béraud, *Jean Duns Scot, Un Docteur des temps nouveaux*, Thérien Frères Limitée, Montréal 1944.
- SANTAMARTA, C. Martínez, “Estrutura del individuo en J. Duns Escoto y Xavier Zubiri”, in *Homo et Mundus*, Roma 1984, pp. 389-406.
- SCOZIA, Matteo, “La non classicità della metodologia filosofica di Gionvanni Duns Scot”, in *Antonianum* LXXXIX (2014) 645-578.
- SEIFERT, J., “A Vontade como Perfeição Pura e a nova Concepção Não-Eudemonística do Amor segundo Duns Scotus”, in *Veritas* (Porto Alegre) 50 (2005).
- SONDAG, Gérard, *Duns Scot, La Métaphysique de la singularité*, Vrin, Paris 2005.
- , “Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle (cognition intuitiva)”, in *Veritas* 53 (2008) 32-58.
- TONNA, Ivo, “The problem of individuation in Scotus and other franciscan thinkers of Oxford in the 13th Century”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, I, pp. 257-270.
- VOS, Antonie, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- WILLIAMS, Thomas, “From Metaethics to Action Theory”, in WILLIAMS, Thomas (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- WOLTER, Allan, “Duns Scotus on the necessity of revealed knowledge”, in *Franciscan Studies* 11 (1951) 229-239.
- , *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca 1990.
- , *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Kessinger Publishing, USA 2007.

- WOLTER, A. B. – BYCHEKOV, O. V., “Glossary”, in John Duns Scotus, *The Examined Report of the Paris Lectures. Reportatio I – A*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 2004, pp. 601-654.
- XAVIER, Maria Leonor, “Anselmo e Duns Escoto, Variações sobre um mesmo Princípio Metafísico”, in *Philosophica* 31 (2008) 77-90.
- ZAVALLONI, Robert, *Giovanni Duns Scoto – Maestro di vita e pensiero*, Ed. Francescane, Bologna 1992.

3. Outros estudos

- ALLINEY, Guido, “Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello scotismo del primo '300”, in *Veritas: Revista de filosofia (Porto Alegre)* 50/3 (2005) 95–108.
- , “*Utrum necesse sit voluntatem frui*: Note sul voluntarismo francescano inglese del primo Trecento”, in *Quaestio* 8 (2008) 83–138.
- ARENDT, Hannah, *A vida do espírito, vol. II – Querer*, Ed. Piaget, Lisboa 2000.
- , *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, Ed. Piaget, Lisboa 1997.
- BOUGEROL, Jacques Guy, *Introduccion a San Buenaventura*, BAC Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984.
- BURLANDO, Giannina (ed.sss), *De las Pasiones en la Filosofía Medieval, Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale – Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía, Santiago, Chile 2009.
- CARVALHO, Mário Santiago de, *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos (século XIII-XV)*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2001.
- , *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Ed. Colibri, Lisboa 1997.
- , “Para um outro modelo de investigação das relações entre razão e fé no século XIII”, in *Itinerarium* 151 (1995) 19-44.
- , *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Ed. Colibri, Lisboa 2002.
- COLISH, Marcia L., *Peter Lombard*, 2 vol., E.J. Brill, Leiden – New York 1994.
- DE BONI, Luis Alberto, *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*, Ed. EST – Ed. Ulysses, Porto Alegre 2010.
- FRANCISCO, S., *Fontes Franciscanas*, I, Ed. Franciscana, Braga 2005³.
- FREITAS, M. B. da Costa, *O Ser e os Seres. Itinerários Filosóficos*, 2 vols., Ed. Verbo, Lisboa 2004.

-
- , “Teoría del conocimiento”, in MERINO, José Antonio (coord.), *Manual de Filosofía franciscana*, BAC Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid 2004, 39-90.
- , “Escotismo”, in *Enciclopédia Luso Brasileira de Cultura*, Ed. Verbo, vol. 7, 927-928.
- , “Escotismo em Portugal”, in *Logos – Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Ed. Verbo, Lisboa 1990, vol. 2, 184-189.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, vol. II, BAC Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid 1960.
- GEMELLI, Agostinho, *O Franciscanismo*, Ed. Vozes, Petrópolis 1944.
- GILSON, Etienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Livrarie Philosophique Vrin, Paris 1984.
- GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, “Natureza e caminhos da paz em São Boaventura, Itinerário da Mente para Deus”, in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jaques Guy Bougerol ofm*, Coord, Francisco de Asís Chavero Blanco OFM, vol. I, Ed. Antonianum, Roma 1988, pp. 199-222.
- , *Homem e Mundo em S. Boaventura*, Braga 1970.
- , *Itinerâncias de Escrita*, Imprensa Nacional – Cada da Moeda, Lisboa 2013.
- GRACIA, Jorge, *Introduction to the problema os individuation in the Early Middles Ages*, Catholic University of America Press, Washington 1984.
- HENNINGER, Mark G., “Henry of Harclay on the Contingency of the Will’s Fruition” in *Johannes Duns Scotus 1308–2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into his Philosophy. Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus, part 3*, edited by Ludger Honnefelder et al., 463–77. St. Bonaventure, n. Y.: Franciscan Institute Publications, Aschendorff, Münster 2010.
- KENNY, Anthony, *Filosofia Medieval, Nova história da Filosofia ocidental*, vol. II, Gradiva, Lisboa 2010.
- KENT, Bonnie, *Virtues of the will, The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington 1995.
- KITANOV, Severin Valentianov, *Beatific enjoyment in scholastic theology and philosophy: 1240-1335*, Helsinki 2006.
- KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- KOTERSKI, Joseph W., *An Introduction to Medieval Philosophy, Basic Concepts*, Wiley – Blackwell 2009.
- LE GOFF, Jacques, *Os intelectuais na Idade Média*, Gradiva, Lisboa s/data.
- MANZANO, I. Guzmán, “Metafísica Franciscana”, in *Verdad y Vida* 253 (2008) 387-458.
- MERINO, José Antonio, *Historia de la Filosofía Franciscana*, BAC Biblioteca de autores Cristianos, Madrid 1993
- , *Historia de la Filosofía Medieval*, BAC Biblioteca de autores Cristianos, Madrid 2001.

-
- MERINO, José Antonio – FRESNEDA, Francisco Martínez (coord.), *Manual de Filosofia Franciscana*, BAC Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004.
- PAGLIACCI, Donatella, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma 2003.
- PRENTICE, R. P., “The degree and mode of liberty in the beatitude of the blessed” in *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1972.
- ROSEMANN, Philipp W., *Peter Lombard*, Oxford University Press, Oxford 2004;
- , *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*, Broadview, Peterborough, Ontario – Toronto 2007.
- (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, 3 vol., E.J. Brill, Leiden 2001-2015.
- SILVA, Paula Oliveira, *Dinâmicas do Ser. Ensaio de ontologia agostiniana*, Ed. Afrontamento, Porto 2012.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand, *História da Filosofia, Período Cristão*, trad. port, J. M. da Cruz Pontes, Gradiva, Lisboa 1985.
- , *La Philosophie au XIII^{ème} siècle*, Louvain – Paris 1966.
- VIGNAUX, Paul, *A Filosofia na idade média*, Ed. Presença, Lisboa 1994.
- XAVIER, Maria Leonor L. O., *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Ed. Zéfiro, Lisboa 2008.

Índice de autores Antigos e Medievais

Neste índice onomástico não se inclui João Duns Escoto, nem os nomes citados na Bibliografia final.

- Abelardo, 21, 28
Agostinho de Hipona, 7, 9, 10, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 46, 51, 53, 57, 58, 59, 62, 70, 72, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 92, 94, 98, 100, 102, 107, 148, 152, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 202, 210, 213, 216, 218, 220, 222, 248
Alberto Magno, 44
Alexandre de Hales, 10, 12, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 38, 139, 194
Alquério de Claraval, 21
Ambrósio de Milão, 34
Anselmo de Cantuária, 7, 9, 10, 28, 33, 34, 38, 39, 186, 202, 203, 204, 226, 227, 229, 248
Aristóteles, 8, 10, 20, 28, 33, 34, 36, 44, 45, 46, 48, 65, 72, 73, 75, 77, 86, 105, 106, 107, 109, 111, 113, 115, 117, 118, 119, 124, 131, 140, 142, 143, 146, 148, 149, 150, 151, 154, 158, 160, 164, 169, 174, 182, 183, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 198, 199, 206, 207, 209, 210, 214, 229, 232
Averróis, 44, 106, 110, 111, 115, 117, 158, 180
Avicena, 34, 44, 54, 60, 76, 94, 106, 113, 115, 117, 119, 146, 155, 158, 159, 180, 207
Bernardo de Claraval, 33
Boaventura de Bagnoregio, 7, 8, 10, 12, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 60, 84, 106, 131, 226, 228
Boécio, 7, 34, 53, 85, 228
Boécio de Dácia, 45, 228
Cícero, 47, 228
Constantino Africano, 208
Dante Alighieri, 132
Dionísio, pseudo Areopagita, 34, 215
Domingos de Gusmão, 44
Egídio Romano, 170
Estêvão Tempier, 54, 105
Eudes Rigaud, 33
Filipe o Chanceler, 139
Francisco de Assis, 8, 33, 84
Galeno, 190, 207, 208
Gerando de Cremona, 207
Godofredo de Fontaines, 10, 81, 158, 170
Gregório IX, 34
Gualter de Mortagne, 21
Guilherme de Alnwick, 201
Guilherme de Meliton, 33
Guilherme de Ockham, 132
Henrique de Gand, 10, 54, 55, 56, 77, 80, 95, 126, 127, 158, 170, 201
Hipócrates, 207
Hugo de S. Vítor, 21, 33
Isaac Israeli ben Solomon, 208
Ivo de Chartres, 21
João de la Rochelle, 33, 194, 195
Marco Aurélio, 207
Paulo de Tarso, S., 34, 41, 47, 49, 53, 73, 91, 175
Pedro Lombardo, 8, 10, 12, 15, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 33, 34, 35, 45, 57, 58, 72, 84, 94, 100, 108
Platão, 126, 157, 161, 166, 169, 190
Plotino, 107
Porfírio, 158, 160, 165
Proclo, 107
Ricardo de S. Vítor, 33
Roberto Kilwardby, 105
Siger de Brabante, 45
Sócrates, 124, 126, 133, 157, 161, 164, 166
Tomás de Aquino, 7, 9, 10, 12, 33, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 60, 77, 104, 110, 111, 126, 127, 132, 158, 161, 163, 164, 169, 181, 185, 195, 207, 217, 228
Victorino, 34, 46